وزارة الثقافة والمحافظة على التراث

المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون

بيت الحكمة

الحداثة وتجديد الفكر الديني

الفرص والتحدّيات

وقائع الندوة التي انتظمت

يومي 10و11 ماي 2005

الحداثة وتجديد الفكر الديني

الفرص والتحدّيات

وقائع الندوة التي انتظمت
يومي 10و11 ماي 2005

المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون
بيت الحكمة

الحداثـــة وتجديد الفكر الدينـــي : الفرص والتحدّيات/مجموعة من الباحثين
المجمع التـــونسي للعلـــوم والآداب والفنون "بيت الحكمة" 2007 (تونس:
مطبعة الرّشيد) 272 ص، 24 سم — (ندوات) مسفّر.
ر. د. م. ك. : 978-9973-49-041-4

سحب من هذا الكتاب 500 نسخة في طبعته الأولى

كلمة الدكتور عبد الوهّاب بوحديبة

رئيس المجمع التونسي «بيت الحكمة»

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم
وصلّى اللّه على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم

أصحاب السّعادة
ضيوفنا الأعزّاء
زملائي الأكارم

سَعِدْتُ بمقترح تقدّمت به سفارة إيران وعلى رأسها الأستاذ باقر سخائي لتنظيم ندوة مشتركة بين باحثين وعلماء وعالمات من إيران ونظرائهم في تونس، حول موضوع من أهمّ المواضيع وأخطرها في الوقت الحاضر وهو «تجديد الفكر الديني، الفرص والتحدّيات». وطبعا قبلت ـ بكل سرور هذا المقترح، إذ هو يصدر عن أصدقاء أعزّاء علينا من حضارة عريقة وثقافة مكينة فتحت آمالا عريضة منذ قرون، وبدأتْ حديثا ـ كما بدأنا في الوطن العربي ـ تعيد النظر في إشكاليات الإسلام من الناحية الفكرية، باعتبار أن المخزون الثقافي، والموروث

الفكـري الإسـلامـي يمثّل زادا من واجـبنـا أن نجنّده لمجـابهـة التحدّيات الجديدة.

فنحن الآن نعيش فترة من أصعب فترات تاريخ الحياة الفكرية في المجتمعات العربية والإسلامية، إذ نواجه تحديات لولاها لما كنّا نجد أنفسنا إزاء مشاكل كان العديد منّا ـ في الستينات والسبعينات من القرن المنقضي ـ يظنّ أننا تجاوزناها. الحقيقة أنّنا في العقود الأخيرة، لم نعط للشأن الثقافي عامّة، وللتفكير الديني والفلسفي خاصّة حظّه في حياتنا اليومية.

ذهبنا بعيدا بعيدا في البحث عن مقوّمات التنمية وسيطرت المسألة الاقتصادية على تفكيرنا واهتمامنا على نحو مفرط، ووجدنا أنفسنا أمام قضايا استغلّتها حضارات أخرى لفرض هيمنتها على مجتمعاتنا. وحين نحاول اليوم أن نقيّم وضعنا وزادنا، نجد أنفسنا أمام قضايا أخرى خطيرة جدّا لم تتوفّر لها بعْدُ حلول مرضية أو مقنعة. فكأنّما القضايا الأساسية التي طرحت منذ القرنين المنقضي وقبل المنقضي لا تزال مطروحة على ساحتنا الفكرية. كنّا نظنّ بكل براءة أنّ فكر النّهضة أتى بتجديد للفكر الإسلامي نفض عنه غبار السنين، ولكن بمرور العقود لاحظنا أنّ القضايا التي طرحت على أجدادنا وأجداد أجدادنا مازالت مطروحة علينا.

فكأنّ المسيرة كانت بطيئة أو ربّما متقهقرة، قياسا بتسارع تقدّم الحضارات الأخرى وتراكم الإشكاليات والقضايا على النطاق السياسي والفكري والأخلاقي والحضاري. وبناء على

ذلك أصبحت الحاجة ملحّة لإعادة النظر في هذه القضايا وتدارسها ووضعها على محكّ النّظر والحوار.

والملاحظ أنّ هذه القضايا بسيطة جدّاً في جوهرها، ولكنّها معقّدة فيما تستوجبه من حلول. وتطرح هنا عدّة تساؤلات :

ـ ما هي الأرضيّة الفكرية التي يمكن أن يرتكز عليها الفكر الإسلامي راهنا؟

ـ هل الحلّ يكمن في مجرّد الانخراط في الفكر العقلاني الحديث كما نشأ في سياقاته الغربية؟

ـ ألم يتجاوز الفكر الغربي ذاته عدّة قناعات مازال الكثيرون عندنا يعتبرونها من المسلّمات؟

ـ أليس من إهدار الإمكانيات أن نقبع داخل مستويات من التفكير دون أن نتقدّم فيها، بمجرد الاكتفاء بردّ الفعل، والانصراف عن المبادرات البناءة والمثمرة إلاّ في القليل القليل؟

إنّنا بحاجة ملحّة لفتح هذا الملفّ من جديد، ملّف الفكر وأسس التّفكير، مسألة الحريّة في التفكير العام وفي الحياة اليومية، مسألة حقوق الأقليات وحقوق المرأة في المجتمعات العربية الإسلامية، قضيّة الحدّ الفاصل بين ما هو كوني إنساني وما هو ذاتيّ وخصوصيّ، مسألة العلمانية واللائكية.

ـ كيف نحدّد هذه الخطوط الفاصلة، وهل يمكن أن نجد ضمن مكتسبات الفكر الإسلامي ما يساعدنا على ذلك؟ وعلى أيّ أسس يمكن أن نرتكز وضمن أي شروط؟

ـ ما هي قواعد التفكير والتسيير الجماعيين؟

ـ هل للدين قول في هذه الأمور، أم هو مجرّد أمر خاص وفردي؟

إنّ التحديات التي تعترضنا مازالت قائمة بل تصل في كثير من الأحيان إلى تخوم الإحراج، لأننا فرّطنا في الفرص، حتى صارت مجتمعاتنا العربية الإسلامية ـ للأسف الشديد ـ مسرحا للفرص الضائعة.

فمنذ عشرات السنين ونحن نحوم في دائرة الشعارات والحلول اللفظية، ولا نأتي بحلول تتماشى مع ما يتطلّبه المجتمع الحيّ، ليجدّد نفسه، فيحقّق مقادير عالية من الثقة بالنفس من جهة، وتتوفّر لديه القدرة على الانفتاح والتواصل مع الآخر بتبصّر وحكمة من جهة ثانية.

وتنعقد هذه الندوة لتحليل القضايا السالفة وفهمها والتعمّق في منطوياتها من أجل إعداد الزّاد اللاّزم والمثمر لشبابنا، للأجيال القادمة التي هي مناط مستقبلنا، هذه الأجيال التي تجد نفسها محاطة بوابل من الأفكار والتصوّرات والمعتقدات التي تنصبّ عليهم صبّا، عن طريق الأمواج الهادرة من وسائل الاتّصال الحديثة المتعدّدة والخارجة عن حدود السيطرة والرّقابة.

وليس المطلوب من هذه الندوة أن تأتيَ بحلول صارمة لهذه الإشكاليات وتلك التساؤلات. ولكنّنا في إطار التعاون الأخويّ بيننا وبين إخواننا الإيرانيين الذين قدّموا لنا مشروعات لتجديد الفكر الإسلامي، على الرغم من تعرّضهم منذ عقود

لزوابع فكرية وسياسية وحضارية تضع مجتمعهم أمام تحديات خطيرة، يمكن أن نفتح آفاقا جديدة للنّظر والفهم. فالتجربة الإيرانية تجربة غنيّة وجديرة أن تقارن بالتجربة التونسية التي تشكّلت في سياقات حضارية وفكرية وسياسية مغايرة ومتّسمة بالهدوء والجرأة في آن واحد. فلنا في تونس تجربة في تجديد الفكر الديني تناولناها بالدّرس في بيت الحكمة وسنعود إليها في مناسبات لاحقة.

وإنّني أستبشر خيرا بهذا الحوار وأرجو أن يكون مثمرا وبنّاء. وأتوجه بالشكر الجزيل لكلّ الأساتذة المساهمين فيه، تونسيين وإيرانيين متمنّيا لأعمالهم التّوفيق والنّجاح.

والسلام عليكم

كلمة سعادة الأستاذ سيّد باقر سخائي

سفير الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة بتونس

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم
وصلّى الله على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم

سعادة الأستاذ الدكتور عبد الوهاب بوحديبة
أصحاب السعادة السفراء
السادة رجال الفكر وأصحاب الفضيلة والعلم
سيداتي وسادتي،
السـلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته

في البداية أودّ أن أتقدّم بالشكر الجزيل والثّناء الجميل إلى الأستاذ عبد الوهاب بوحديبة وزملائه الكرام على تعاونه المثمر والبنّاء واهتمامه البالغ بإقامة هذا الملتقى في هذا المكان الذي أصبح بدوره رافداً من روافد العلم ومناراً لإشعاع الفكر والتنوير.

كما أنوّه وأشكر قدوم ضيوفنا الأعزّاء من الجمهورية

الإسلامية الإيرانيّة وكذلك السادة المشاركين الأفاضل من الجمهورية التونسية الشقيقة لإثراء حوار بات من الضروريّ التطرّق إليه من قبل رجال الفكر والثقافة المهتمّين بالشأن الديني وإثرائه وتجديد معالمه وفق المنظومة العصرية وما تحتاجه مجتمعاتنا من اجتهادات تتماشى مع واقع الدين الحنيف.

إنّ لتجديد الفكر الديني في هذا العصر اتّجاهين، أحدهما يعارض الثقافة الغربية الحداثية برمّتها لأنّه يراها جميعا غير منسجمة مع الإسلام أو يتصوّر أنّ الغرب هو مصدر كلّ معضلات العالم الإسلامي، ويمثّل هذا الموقف اتّجاه الإسلام الأصولي الذي يشدّد على التمسّك بظواهر الإسلام لا على روحه وجوهره ومضمونه.

أمّا الثاني، فهو الوجه المعبّر عن الإسلام الحداثي الذي يؤكّد على روح الرسالة الإسلامية لا على ظواهرها، ولا يرى أحكام الشريعة والفقه غير قابلة للتغيير بل يعتبر معظمها من صنع الزّمان والمكان والظّروف والأحوال الاجتماعية والثقافية، لذا فالجمود عليها من شأنه الابتعاد عن روح الرسالة العالمية الخالدة للدّين الإسلامي.

وهناك اتّجاه ثالث يتوسّط هذين الخطّين. إذ يرى أنّ الحضارة الغربية الحديثة ذات ماهية غير معنوية في مخالفتها للقيم الدينية والروحية، لكنّه يقرّ كالحداثيين أنّ المسلمين، هم المُلامُونَ قبل الغربيين على تخلّفهم وتردّي أحوالهم. ويؤكّد هذا الاتّجاه على روح الرسالة الإسلامية لا على ظواهرها، وهو

قـريب في هذه المواقف من دُعـاة التـجـديد دون أن يكون ذلك انصهارًا واندماجًا في المنظومة الغربية.

إنّ الاعـتدال والوسطيـة، مشـهودة عند أصـحاب الاتجـاه الأخير. كما أنّه يرمِزُ إلى العقلانية والأخذ بعين الاعتبار مصادر التـجـديد الديني والذي أثنـى على الاجـتـهاد المُـلهَمِ من النصّ المقدّس. فـالنّصوص السمـاوية، مقدّسة وغـير قابلة للتـجديد. غير أنّ عامل الاجـتهاد، قابل للتغيـيـر والتعديل حسب الظروف الزّمانية والمكانية.

كلّي أمل أنْ يتمكّن هـذا الملتقى من تقريب وجـهات النّظر بين المفكّرين لكلا البلدين في ظلّ العلاقات الممتازة التي يشهدها البلدان تحت قيـادة وإرادة قادتها، وأن يُـسْهِمَ في إثراء باب هذا الحوار الذي أصبح أمرًا ملحّا للغاية لما يحتاجه واقعنا المعاصر.

وأنهي كلمتي هذه بتـوجيه الشكر الجزيل لجـميع من ساهم في إقامـة هذا اللّقاء، متـمنيا كلّ النّجـاح والتّوفيق لهـذا الملتقى الذي لاشكّ أنّه سـيكون داعـمًـا أسـاسـيًـا لـبلورة أفكار هادفـة ومثمـرة سيتجـاذبها الـمُلِمُّونَ بهذا الحـوار لتكريسها والاسـتفادة منها في مسيرة إثراء الفكر والحوار والاجتهاد.

والســـــلام عليكـــــم ورحمـــــة اللّه وبركاتـــــه.

الحداثة بين البدعة والإبداع

محمود محمدي عراقي

أتقدّم أولا بالشكر للمجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) ورئيسه العالم الفاضل البروفسور عبد الوهاب بوحديبة وسائر العاملين في المجمع على هذه المبادرة الطيّبة، كما أشكر سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية وأيضا المستشارية الثقافية لسفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية بتونس على تعاونها مع المجمع لتنفيذ هذا الحدث الثقافي الذي أظنّ أنّه الأول من نوعه بين بلدينا الشقيقين.

أيها الإخوة والأخوات، الحضور الكرام،

كثيرة هي المصطلحات الغربية التي تَنَاقَشْنَا طويلا حول ألفاظها، دون أن ندخل في محتواها، وأن ندرسها على ضوء الفطرة المشتركة بين جميع البشر.

والوقوف السطحي عند هذه المصطلحات يؤدّي غالبا إلى تعامل انفعاليّ معها، فإمّا الرفض التامّ بحجّة المحافظة على الأصالة، وإمّا التمسّك الأعمى بدليلِ ضرورةِ مواكبةِ العصر.

وهكذا كنّا فريقين في قضايا الحرية والديمقراطية والمجتمع المدني وأمثالها. . . ومنها «الحداثة». وكان بالإمكان في هذه جميعا أن ندرسها دراسة مستوعِبَةً على ضوء تراثنا، ونجعلها رافدا من روافد إغناء مسيرتنا الحضارية كما فعلنا ذلك في عصور الإسلام الذهبية حين انفتح العالم الإسلامي على الثقافات اليونانية والفارسية والهندية. لكنّ توقّفَ الحركةِ الحضارية في هذه الأمة خلال القرون الأخيرة جَعَلَنا نقف من الرأي الآخر موقفا انفعاليا يتّسم كما قلت إمّا بالتحجّر أو بالذّيليّة والالتقاط.

صحيح أنّ الحداثة مصطلح جاءنا من الغرب، وظهر هناك على إثر الاصطدام بين المفاهيم اللاهوتية ومقتضيات المعرفة الحديثة[1]. لكنّه في الواقع كان موجودا على امتداد كلّ حركة حضارية في تاريخ البشرية.

فالحركة الحضارية تتطلّع دائما إلى الجديد، دون أن تفرّط بما حقّقته في تاريخها الحضاري ودون أن تُلغيَه، لأنّها حركة واحدة مترابطة الخطى متواصلة الحلقات، ولو ألقينا نظرة على تاريخ الفلسفة والطبّ والفلك والهندسة بل على تاريخ النّحو والبلاغة والشعر والكتابة في حضارتنا الإسلامية إبّان ازدهارها لرأيناها ترفض التقليد والجمود، وتتّجه دائما الى التجديد في الفكر والفنّ، ولكن بالوقوف على القاعدة الرصينة التي أرساها السلف من العلماء.

(1) موسوعة المورد، منير البلعبكي. المجلد السابع. ص 44. ط 1 . بيروت 1988 .

إنّ الحركة الحضارية في التاريخ الإسلامي شقّت طريقها وسط أمواج من الفتن والاضطرابات وعمليات القمع التي ظهرت في المجتمع الإسلامي نتيجة انحراف الحكم في كثير من أدواره عن النهج الإسلامي الصحيح وتولّي الحكّام الجَهلَة المَصْلحيّين شؤون الأمّة. غير أنّ الطاقة الهائلة التي أودعها الإسلام في هذه الأمّة أمدّت الحركة الحضارية بزخم كبير جعل الإبداع متواصلا والإنتاجَ العلميّ مستمرّا والذوق الفنّي والأدبي متدفّقا على مرّ العصور.

وفي إطار هذه الحركة الحضارية كان هناك تمييز واضح بين البدعة والإبداع، وبين «الحديث» الحقيقي و«الحديث» المزيّف. البدعة لا تستند إلى جذور فهي الكلمة الخبيثة المماثلة للشجرة الخبيثة اجتثّت من فوق الأرض ما لها من قرار. والإبداع ينطلق من فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهو سبحانه بديع السماوات والأرض. والإبداع كلمة طيّبة كالشجرة الطيبة أصلها ثابت في فطرة الإنسان، وفرعها في السماء يباركه الله دائما لتُؤتيَ ثمارها باستمرار. والفرق بين البدعة والإبداع هو الفرق بين الحديث المزيّف والحديث الحقيقي.

وبعد توقّف المسيرة الحضارية لأمتنا لأسباب لامجال لذكرها توقّفت أيضا حركة الإبداع فيها. من هنا فإنّنا بدل ـ الإبداع والإنتاج العلمي ـ وقعنا في جدل عقيم حول ما يَرِدُ علينا من اصطلاحات غربية، هذا يرفض، وهذا يقبل، وكل ذلك على مستوى الكلام والكتابة دون أن يكون

لذلك غالبا ارتباط بحركة الأمّة نحو مستقبل أفضل. التحدّي الكبير الذي واجه أمّتنا في العصر الحديث هو أنها أمّة جامدة راكدة حضاريا وقد انفتحت على عالم الغرب المتحرّك في جميع مجالات الحياة.

الفطرة الإنسانية تحبّ الحركة والتحوّل والتطوير، وكان خطر الذوبان في الغرب كبيرا لولا تصدّي القادة الفكريين المبدئيّين الذين حافظوا على تماسك الأجيال بالخطاب الإسلامي المستنِد إلى إيضاح حقائق دين الفطرة وإلى بيان عظمة ما قدّمه الإسلام للحضارة الإنسانية جمعاء، وإلى شدّ الشعوب الإسلامية بعودة حضارية مستقبلية.

لكنّ هذا الخطر لايزال قائما إذا لم تتضافر الجهود على إعادة دورنا الحضاريّ إلى الساحة البشرية. لايزال جماعة من أنصار «الحداثة» في الآداب والفنون والتراث يستهينون بماضينا الحضاري ويدعون إلى الانقطاع عن الجذور تماما. وهذه الدعوة تشكّل بالدرجة الأولى أكبرَ خطر على مستقبلنا الحضاري، لأنّ الأمّة لا تستطيع أن تتحرّك إذا فقدت جوهرَ حضارتها وشخصيتها التاريخية[1].

لا أزعم أنّ كلّ أنصار الحداثة وقعوا في فخّ الإعراض عن شخصيتنا الحضارية. فأكثر من عرف بالتطرّف منهم في هذا

(1) حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر. د. كمال خيربك. دار الفكر بيروت. ط 2. 1406 هـ/ 1986 م، ص 23.

المجال له رؤية واضحة في الفرق بين الحديث الحقيقي والحديث الزائف، أو بين الحديث والجديد كما يسمّيه أدونيس[1].

وأدونيس يقف عند الفرق بين البدعة والإبداع في مجال الشعر ـ وهو المجال الذي دارت فيه غالبا بحوث الحداثة دون غيرها من مجالات الفكر والفنّ ـ يقول:

«كلّ إبداع هو إبداع عالَم: فالشاعر الحقّ هو الذي يقدّم لنا شعره عالما شخصيّا خاصا، لا مجموعة من الانطباعات والتّزيينات، إذن كل إبداع تجاوز وتغيير.

حين ندرك هذا لا يعود صعبا أن نميّز بين الجديد والمزعوم جديدا، بين الجدّة والزيّ، بين الإبداع والبدعة، البدعة هي الهوس بالآني الحاضر العابر، هي هاجس الطرافة للطرافة، هي التعلّق بالجديد لأنّه جديد وحسب.

وكثيرا ما يتداخل الإبداع والبدعة. فالزيّ يرافق الجدّة دائما. لكنّ البدعة نهر عابر، والإبداع نهر عميق باق، وفي حين تكون البدعة موجة، يكون الإبداع حركة وعمقا. فالبدعة أزياء والإبداع نبوّة، والأزياء تعكس تموّج الحياة، أمّا النبوّة فتعكس أغوارها»[2].

ويُعرب أدونيس عن قلقه من انجراف الحياة العربية بقوى البدعة والسهولة لأنّها لا تطوّر بل تزيد حالة الجمود تعقيدا[3].

(1) انظر: مقدمة الشعر العربي، أدونيس. دار العودة، ط 4. بيروت 1983، الفصل الخامس (آفاق المستقبل) ص 99 / وما بعدها
(2) نفس المصدر، ص 100.
(3) نفس المصدر. ص 101.

ولا يذكر أدونيس سبب ضمور الإبداع وطغيان البدعة، وهو توقّف حركتنا الحضارية منذ قرون، فالإبداع لا يمكن أن يولد إلاّ في مسيرة حضارة متحرّكة.. وفي غيرها لا نجد إلا التظاهر بالإبداع وهو «الزيّ» أو «البدعة» كما في تعبير أدونيس.

والواقع أنّ كثرة الحديث عن «الحداثة» و«ما بعد الحداثة» في القصيدة العربية أوحى بأنّ قضيّة الحداثة الشعرية كأنّها قضيّة أدبيّة بحت بينما هي في الواقع قضيّة الإنسان في هذه المنطقة من العالم. يقول الدكتور عبد العزيز المقالح:

«تبدو قضيّة القصيدة الجديدة أحيانا في الواقع العربي المعاصر وكأنّها قضية أدبيّة بحت، بينما هي في واقع الأمر قضيّة الجديد بعامّة وقضية الإنسان الجديد على سبيل التخصيص. والإنسان الجديد الذي أشير إليه هنا هو ذلك الذي حاول ويحاول بعد مراحل التقطّع الحضاري والسقوط أن ينهض من كبوته ويصبح جديدا. وأن يجعل أبعاد الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية تكتسب الوعي بالجديد، وتكون قادرة على التعبير عن هذا العصر وليس عن غيره من العصور»[1].

ولعلّ الأزمة التي يعانيها الشعر العربي المعاصر هو أنّه يريد أن يتحرّك لوحده في مجتمع يسوده الركود في جميع مناحيه الإبداعية. إنّ الشاعر المعاصر بذوقه المرهف وبمشاعره الفطرية

(1) أزمة القصيدة العربية/ مشروع تساؤل، الدكتور عبد العزيز المقالح، دار الآداب. ط 1. بيروت 1985. ص 15.

المتسامية يرفض أن يبقى في إطار التقليد والاجترار والتكرار، ولكن أنّى له أن يرتفع إلى المستوى الذي يريد إذا لم يكن ضمن تيّار حضاري يشمل جميع مجالات الحياة.

التجربة الإيرانية في الحداثة

وحدة الدائرة الحضارية بين الإيرانيين والعرب جَعلت معظمَ التّجارب الاجتماعية والثقافية مشتركة بينهما.

ولا يخفى أنّ الإيرانيين ساهموا في إطار الحضارة الإسلامية بقسْط وافرٍ في عملية التطوير الحضاريّ على مختلف الصُّعدِ العلمية والأدبيَة والفنية. ومتى ساد جوّ من الجمود لفترة انكسرَ هذا الجمود لاحقًا على يد ذوي العقليات المتطوّرة الحداثية.

حين كانت تظهر شخصية تسيطر بفكرها على الساحة وتؤدّي إلى انبهار الطلبة والدارسين، وإلى إبقاء الدراسات ضمن حدود ما قدّمته من فكر كبير، يتَصدّى لها من يكْسِرُ هذه السّيطرة المؤدّية عادة إلى الجمود، وغالبا ما يصرّح المتصدّي بأنّه أراد بعمله أن يدفع بعجلة التجديد والتطوير، ولدينا من ذلك الأمثلةُ الكثيرة في تراثنا، أَكتفي بنموذج واحد هو محمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب الملل والنحل (المتوفّى سنة 548 هـ). فهو حين رأى فكر ابن سينا قد أدّى بالدّارسين إلى الاكتفاء بالشروح والحواشي على مؤلّفات هذا الفيلسوف الكبير

تصدّى له في كتاب سمّاه «مصارعة الفلاسفة» يقول في مقدمته:

«وإنما تُسْبَرُ غُرَرُ العقل. وتبيّنُ قيمة الرجلِ عند مناجزة الأقران ومبارزة الشّجعان. والاختبار يُظهِرُ خبيئة الأسرار. وبالامتحان يُكْرَمُ المرءُ أو يُهان».

وقد وقع الاتفاق على أنّ المبرّز في علوم الحكمة، وعلامةَ الدهر في الفلسفة. أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، فلا يقفوه فيها قافٍ وإن نقض السواد. ولا يلحَقُهُ لاحق وإن ركض الجواد.

وأجمعوا على أنّ من وقف على مضمون كلامه وعرف مكنون مرامه، فقد فاز بالسّهم المعلّى، وبلغ المقصدَ الأقصى، بَلْهَ الاعتراضُ عليه ردا ورَضّا، وتعقّب كلامه إبطالا ونقضا، فإنّ ذلك بابٌ ضُربت دونه الأسداد وقبضت عليه الحفظة والأرصاد.

فأردت أن أصارعه مصارعة الأبطال، وأنازله منازلة الرجال، فاخترت من كلامه في الهيآت «الشّفاء» و«النّجاة» و«الإشارات» و«التعليقات» أحسنه وأمتنه، وهو ما برهن عليه وحقّقه وبيّنه.

وشرطت على نفسي ألاّ أفاوضه بغير صنعته، ولا أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته. فلا أكون متكلّما جدليا أو معاندا سوفسطائيا»[1].

(1) كتاب «مصارعة الفلاسفة» محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. مطبوع في مقدمة كتاب «مصارع المصارع» لنصير الدين الطوسي. منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي. قم 1405 هـ.

بهذه الموضوعية والعمق والنهج العلميّ كانت عملية التطوير متواصلة، ولكنّ هذا لا يعني أنّ كل جديد كان ينظر إليه بأنّه أفضل من سابقه بالضرورة، فالمهم أن يكون هناك جديد، وإن تعرّض هذا الجديد للنقد. كما حدث فعلا بالنسبة لكتاب مصارعة الفلاسفة، إذ ردّ عليه عالم آخر هو نصير الدين الطوسي في كتابه «مصارع المصارع» وانتصر فيه لآراء ابن سينا.

وحين ظهرت الحركةُ الإخبارية في الفقه لتجمّد عقلية الفقهاء في إطار النصوص ظهرت الحركة الأصولية لترسم للاجتهاد الفقهيّ منهجا يفتح الطريق أمام العقل ليمارس دوره في فهم الشريعة على ضوء تطوّرات الزمان والمكان، وهو المنهج الذي قامت عليه مدرسة أهل بيت رسول الله صلى اللّه عليه وسلّم.

وفي الحقل السلوكي حين ظهرت موجة التصوّف التي تدعو إلى العزلة وتقليد المشايخ تقليدا أعمى ثار كبار العرفاء أمثال سعدي وحافظ والمولوي ليرسموا للعرفان طريقا متحرّكا يستهدف تغيير الإنسان والحياة، فذمّوا الصوفيّة التي تكتفي بالمظاهر واعتبروها رياء ونفاقا. يقول حافظ الشيرازي:

غـــلام همّت دردي كـــشـــان يك رنـگم

نـه آن گـروه كـه ازرق لبـاس ودل سـيـه اند

فالشاعر يُظهِرُ ولاءَهُ لأولئك الخالصين المخلصين الذين هم بلون واحد، ويذمّ المرتدين القباء الأزرق (المتظاهرين بالزّهد) بينما هم يحملون قلبا أسود.

كما دعوا إلى تجاوز الواقع نحو حياة متجددة متطوّرة على الدوام، يقول حافظ الشيرازي أيضا:

بيـا تا گل برافـشـانيـم ومي در سـاغـر اندازيم
فـلك راسـقف بشكافـيم وطرح نـو در انـدازيم
أگـر غـم لشكر انگيـزد كـه خون عـاشقـان ريزد
مـن وسـاقى بهم سـازيم وبنيـادش براندازيم

يدعـو الشـاعـر إلى مَلء الأجـواء بمظاهر جـمـال الزهور والرياحين وإلى ملء الكؤوس بالخـمـرة الإلهيـة، من أجل هدم السّقف الذي ضـربه الفلك على رؤوسنا وبـناء صـرح جـديد لحياتنا.

ويقول: لو أنّ الهموم جيّشت جيوشها لسفك دم العاشقين فأنا والساقي نشنّ هجـوما عليها وندكّ أساسـها. في إشارة إلى أنّ عشاق الحقيقة لا يملّون ولا يسأمون.

ودعا المولوي الى رفض التقليد الأعمى واعـتبره أكبر خطر يواجه حياة البشرية، يقول:

خـلـق را ة ا ي ﻟﺸ ان بـربـاد داد
آي دو صـــد لعـنت بـراين تـقليـــد بـاد

فالبشرية في رأي مولانا جلال الديـن قد أضرّ بها التقليد، وهو يصبّ مائتي لعنة على هذا التقليد.

متى أصبحت الحداثة خطرا؟

حين تكون المسيرة الحضارية متواصلة متدفّقة فإنّها تهضم كل جديد وتتمثّله في جسدها ليتحوّل إلى طاقة تدفع المسيرة نحو كمالها المنشود. ولكن حين تتوقّف تفقد قدرة التجديد الذاتيّ، ويصبح كل جديد يأتيها من الخارج وبالا عليها، لأنّها لا تستطيع أن تهضمه وتتمثّله، فيفرض عليها كلّ خلفياته الفكرية والتاريخية، وهي خلفيات لا تتناسب مع المزيج الحضاريّ التاريخيّ للأمة.

وهكذا وَضْعُ الأمّة المسلمة منذ أن سقطت أمام الغزو الاستعماري الغربي. استنزفت كلّ طاقاتها الحركية الحضارية، وأصبحت لا تستطيع أن تستفيد من تجارب الغرب الحضارية، بل تقف منها موقف المنفعل، تثير حولها صخبا وضجّة بين مؤيّد ومعارض دون أن تستفيد منها شيئا.

شهد العالمُ العربي موجة منفعلة تجاه الحداثة التي بشّر بها الغرب، وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى، وظهر من تنكّر لدينه وثقافته ودعا إلى الذوبان في الحضارة الغازية من أمثال: لطفي السيد ومنصور فهمي وإسماعيل مُظهِر وأمثالهم من تلاميذ كُرُومر البريطاني.

ولكن ظهر في الرعيل الذي ربّاه السيد جمال الدين الأسد

آبادي (المعروف بالأفغاني) من استطاع أن يبيّن خطر هذه الدعوة على وجود الأمّة وهويتها[1].

وفي إيران برزت نفس الخطورة حين ظهر المتغرّبون يدعون إلى خروج إيران من دائرة الحضارة الإسلامية، وانضمامها إلى الدائرة الأوروبية، وإلى إلغاء الخطّ العربي وحذف المفردات العربية من اللغة الفارسية، وإلى إزالة كلّ المظاهر الإسلامية بما في ذلك العمامة والزيّ الإسلامي للمرأة من أمثال: ملكم خان، ورضا خان، وآخوندزاده[2]. ولكن ظهر أمام هؤلاء تيّار قادته الحوزةُ العلمية يؤكّد على ضرورة العودة إلى حركتنا الحضارية وعلى الهوية الإسلامية لإيران والثقافة الإيرانية، وعلى خطورة كلّ دعوة تسيء إلى هذه الهويّة.

ولعلّ هذه الأصوات المتغرّبة المهزومة من دعاة الحداثة هي التي دفعت بمجمع الفقه الإسلامي لإصدار قراره المرقم (11/3/9) بشأن الحداثة ووصفها بأنها «مذهبٌ إلحاديّ»[3].

تجربةُ الجمهورية الإسلامية تجاهَ الحداثة

الجمهورية الإسلامية الإيرانية وليدةُ تيّار فكريّ وعمليّ آمن بالمشروع الحضاريّ الإسلاميّ، وتحرّك على طريق تحقيقه،

(1) تحوّلات الفكر والسياسة في الشرق العربي (1930 - 1970) د. محمد جابر الأنصاري. عالم المعرفة. الكويت 1980 م.

(2) انظر: مقدمة فكرية لحركة المشروطة، دكتور علي أكبر ولايتي. منشورات المستشارية الثقافية الإيرانية ـ دمشق.

(3) مجلة مجمع الفقه الإسلامي/ دورة 11 / العدد 11 / ج 3 / ص 530.

وفي هذه الحركة الحضارية استطاع أن يستوعب المستجدّات في إطار التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وأن يواكب مسيرة الفنون والآداب مع المحافظة الصارمة العلمية الاجتهادية على القيم والمبادئ الإسلامية.

فدعوة الإمام الخميني (رضي الله عنه) قامت على أساس تحقيق كلّ أماني الشعب وتطلعاته إلى الحرية والاستقلال من جهة وإلى بناء دولة على أساس من القرآن والسنّة من جهة أخرى.

وسعى كلّ تلاميذ الإمام في إيران على هذا الطريق جامعين بين الأصالة والمعاصرة، ومؤكّدين على ضرورة أن يكون الإسلاميّون في طليعة المسيرة الأدبية والفنية والفكرية في البلاد.

بل إنّ حديث الإمام الخميني وتوجيهاته بشأن «المرأة» قد سحب البساط من تحت أرجل كل المنادين بتحرير المرأة. وقدّم لمشاركة المرأة في الشؤون الاجتماعية والسياسية مشروعا أسكتَ فيه كل دعاةِ الحداثة الغربية في حقل الشؤون النسويّة.

وتلاميذه من أمثال الشهيد مطهري وآية الله الخامنئي وآية الله الشهيد بهشتي والدكتور باهنر والدكتور مفتح دخلوا الساحات الحسّاسة قبل الثورة وكانوا طليعيّين في الجامعات وفي نقابات الأطباء والمهندسين وتجمّعات الطلبة والعمّال.

لقد حاول اليساريون أن يجدوا لهم موضعَ قدم في إيران مستفيدين من عداء الشعب الإيراني لأمريكا، لكنّ الإمام جعل

من أمريكا الشيطان الأكبر، ووجّه كلّ القوى لمحاربته وخاصة في المجال السياسي والثقافي، مما فوّت الفرصة على المزايدين.

وبعد انتصار الثورة أقيمَ النظامُ النيابيّ المبتنى على الشّورى الإسلامية، مما جعل إيران في مقدّمة الدول التي تستند إلى إرادة الجماهير.

وأقرّ الدّستور الايرانيّ الذي يُعدّ أكبر صياغة قانونية إسلامية للمجتمع الإسلامي الذي يحافظ على كرامة الإنسان وعزّته ويوفّر له جميع سبل تكامله ورشده.

وأقرّ المشروع الثقافي من قبل المجلس الأعلى للثورة الثقافية، وفيه منهج تفصيليّ لتطوير الفنون والآداب والعلوم والدراسات والبحوث، ومن أجل إثراء المسيرة الحضارية للدولة الإسلامية.

وأمام هذه التجربة الرائدة تحرّكت القوى المعادية التي لا تسعدها العودة الحضارية لهذه الأمّة بمحاولات تخريبية ثقافية هائلة باسم «العولمة» تارة وباسم «الحداثة» تارة أخرى، وباسم «القرية الكونية» وغيرها من الأسماء. وراح المنظّرون الاستراتيجيّون يرسمون خطط المواجهة في إطار ما أسموه «صراع الحضارات»، .

كلّ ذلك من أجل مواجهة ظاهرة بدأت تغطّي كلّ العالم الإسلامي في العقود الأخيرة، وهي ظاهرة الصحوة الإسلامية والنهوض من أجل استعادة الدور الحضاريّ لهذه الأمّة.

أخلص من كلامي إلى النتائج التالية:

أولا ـ إنّ المفكّرين في عالمنا الإسلامي يجب أن يتعاملوا مع الحداثة باعتبار أنّها ظاهرة إيجابية فطرية، مع التنبيه إلى الفرق بين الإبداع والبدعة.

ثانيا ـ يجب أن ينصبّ اهتمام كل المفكّرين المبدئيّين على استعادة دورنا الحضاري على الساحة، وعلى تحريك المشروع الحضاريّ لهذه الأمّة. وبدونه فإنّ كل مظاهر حياتنا تبقى سطحية لا تتجاوز القشور، أو الأزياء كما قال بعضهم.

ثالثا ـ إنّ الطروحات الفكرية التي نقدّمها لأمّتنا وخاصّة لجيل الشباب يجب أن تتضمّن رؤية مستقبلية تشدّ الأمّة تجاهها وأن نبتعد عن الاكتفاء باجترار الماضي وعن التقليد الأعمى.

رابعا ـ إذا لم ينهض الرّساليون في تقديم المشروع الحضاري والرؤية المستقبلية، فسينهض بها الالتقاطيون والمنهزمون والمبهورون ليقدّموا عراقيل جديدة أمام الإبداع والتجديد الحقيقيّين.

خامسا ـ يجب أن تتضافر الجهود لكشف زيف الحداثة التي تتزعّمها أمريكا اليوم باسم العولمة، ولإيقاظ الأمّة على ما يواجهها من تحديات، ولرسم الخطط الكفيلة بمواجهة هذا التحدّي.

الفكر الدّيني بين التحجّر والتجديد

محمّد علي آذرشب

مقدّمـــــة:

تشكّل مجموعة نصوص القرآن وما ثبت من السنّة مرجعيّة مقدّسة للمسلم لا يعتريها التغيير ولا التبديل، بينما الإنسان بطبيعته موجود متطوّر ومتحوّل، وحياته بتبع هذه الطبيعة متطوّرة ومتحوّلة، فكيف يمكن الجمع بين عنصري الثبات والتطوّر؟ وما هو موقف الفكر الإسلامي على مرّ التاريخ وفي عصرنا الراهن من هذه الإشكالية؟ ولماذا نجد في عصرنا الراهن بالذات إصرارا على مظاهر التحجّر، ونجد إلى جانب ذلك إصرارا على التجديد المنفلت؟

هذا ما نريد أن نلقي الضوء عليه في هذا المقال، راجين أن نتوصّل إلى مشروع يجمع بين الحفاظ على هويتنا في عالم ازدادت فيه سرعة التطوّر بشكل هائل، خاصة بعد ثورة الاتصالات.

إشكالية الثابت والمتطوّر

هذه الإشكالية ليست بجديدة، ولا وليدة عصر الحداثة الأخير، بل هي قديمة في التاريخ الإسلامي ظهرت تارة على شكل صراع بين الأشاعرة والمعتزلة، وتارة بين الفقهاء والعرفاء المتصوّفة أو بين ما يسمّى بأصحاب الشريعة وأصحاب الطريقة، وتارة أخرى بين الأصوليين والأخباريين، واليوم تظهر في داخل الدائرة الفقهية بين دعاة التجديد في الاجتهاد وبين من يطلق عليهم أشباه المقلّدة، وبين النصوصيين وأصحاب مدرسة تطوّر الاجتهاد بمراعاة عنصري الزمان والمكان، وفي خارج الدائرة الفقهية تظهر بين أنصار الأصالة وأنصار المعاصرة، وبين دعاة القراءات المختلفة للنصوص الدينية ودعاة القراءة الواحدة. . . وفي اعتقادي أن مردّ كل هذه الإشكالية يرجع إلى سبب واحد هو غياب الهدف الكبير الذي رسمه الإسلام لحياة الإنسان المسلم والمجتمع المسلم. وهو هدف «الاستخلاف».

والاستخلاف يستبطن حركة مستمرّة نحو تحقيق ما أراده الله للإنسان في هذه الأرض. وجميع ما تحقق في إطار الحضارة الإسلامية إنّما يعود إلى هذه الطاقة المخزونة في مفهوم «خليفة الله في الأرض» وكل المظاهر السلبية التي نشهدها على مرّ التاريخ وحتى يومنا هذا إنّما تعود إلى غياب هذا المفهوم بدرجة وأخرى.

مفهوم الاستخلاف والتطوّر الحضاري

الاستخلاف يتضمّن كل عناصر «الثقافة» المتحركة التي تؤدّي إلى التطوّر الحضاري. فهو يتضمّن:

ـ 1 ـ العزّة التي لابدّ منها لكل تقدّم وتطوّر، عنصر العزّة يستشعره الإنسان المسلم باعتباره خليفة الله في الأرض، وباعتباره قريبا من خالق السماوات والأرض، بل إنّ هذا الخالق أقرب إليه من حبل الوريد، وإنّه على اتصال مستمرّ به في صلواته وأذكاره، بل وفي كلّ أعماله الدنيوية إذا كانت خالصة لله. . . هذا العنصر يشكّل طاقة بحركة هائلة عظيمة نحو التطوير والإبداع.

وهذه الحقيقة أدركها قدماء الفلاسفة أمثال أفلاطون، عندما أشار في كتاب «الجمهورية» إلى أنّ الكائن الإنساني يتكوّن من ثلاثة مركبات: جزء راغب، وجزء عاقل، وجزء يسمّيه تيموس (thymos) أو روح الحياة. وهذا الجزء الثالث هو الذي يدفع الإنسان إلى البحث عن الاعتراف بكرامته الذاتية أو بكرامة الشعب أو الأشياء والمبادئ التي يشحنها بالكرامة. . . واعتبر هيغل هذا التيموس محرّكا للسيرورة التاريخية بكاملها[1].

وإذا أمعنّا النظر في المعاني التي ذكرت لهذا التيموس أو روح الحياة لوجدناه هو العزّة نفسها.

(1) فوكوياما، فرانسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، الترجمة العربية، ص 28، مركز الإنماء القومي، بيروت 1993.

والتاريخ الإسلامي مشحون بصور اهتمام المسلمين أفرادا وجماعات بكرامتهم الذاتية وبكرامة المسلمين وكرامة ما يؤمنون به من مقدّسات. وهذا هو الذي جعلهم ينتفضون تجاه أي عدوان على هذه الكرامة ويستميتون من أجل الدفاع عنها، لا فقط في ساحات الوغى، بل أيضا في ساحات العلم، سعوا لأن يثبتوا تفوّقهم في جميع العلوم، وأن يكونوا خير أمّة أخرجت للناس في علومهم وخدماتهم وثقافتهم وقوّتهم المادية والمعنوية.

ـ 2 ـ المثل الأعلى الكبير، فالاستخلاف يضع أمام الإنسان مفهوم رضا المستخلِف وهو الله سبحانه، فتصبح رغبة الإنسان المسلم والمجتمع المسلم متّجهة نحو مثل أعلى كبير، وهذا ينقذها من البقاء في داخل إطار ذاتيتها الضيّقة.

أكبر عائق أمام مسيرة الحضارة الإنسانية هو أن تتحوّل ذات الإنسان ورغباته الفردية إلى مثل أعلى، فيبقى الإنسان في إطار هذه الذات يعيش همومه اليومية، وفي مثل هذه الحالة تتحوّل حركته مهما كانت دائبة إلى مراوحة في المكان. دون أن يقطع خطوة على طريق التقدّم الإنساني.

كل المجتمعات التي قطعت أشواطا في مضمار الحضارة الإنسانية اتّجهت إلى مثل أعلى خارج ذاتها، وقد يكون هذا المثل الأعلى محدودا. فتتوقّف الحركة بعد استنفاد طاقات هذا المثل الأعلى، لكنّ الحركة نحو المثل الأعلى المطلق وهو الله سبحانه لا تتوقّف إلاّ إذا انكفأ الفرد أو الجماعة على الذات

لأسباب تاريخية أو اجتماعية أو نفسية أو اتّجهوا نحو مثل عليا سرابية تتعملق في طريقهم فتجعل منهم ـ وهم العطشى إلى المثل الأعلى المطلق الحقّ يتّجهون نحو السراب: ﴿مَثَلُ الَّذينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ. . .﴾[1].

ـ 3 ـ حلّ الجدل القائم في النفس الإنسانية بين المصالح الذاتية والمصالح العامة.

الحضارة الإنسانية تقوم على أساس حركة الأفراد والجماعات نحو مصالح عامة للمجتمع، وهذه الحركة تتعارض مع المصلحة الذاتية للفرد أو الأفراد، والدين في إطار مشروع الاستخلاف يحلّ هذه المشكلة حين يجعل كل خطوة على طريق المصلحة العامة تصبّ أيضا في المصلحة الذاتية، . وبذلك ينحل التعارض بين «الأنا» الذي هو نزعة متأصّلة في الإنسان وبين المصلحة الاجتماعية التي يتطلّبها بناء الحضارة الإنسانية: [2].

﴿مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّه ولاَ يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِه ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لاَ يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلاَ نَصَبٌ وَلاَ مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ

(1) انظر نظرية «المثل الأعلى» ودوره في حركة التاريخ، كتاب محاضرات في التفسير الموضوعي، محمد باقر الصدر.

(2) انظر دور الدين في حلّ مشكلة التعارض بين المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية، كتاب الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية. محمد باقر الصدر.

اللّه وَلاَ يطَأُونَ مَوْطنًا يغيظُ الكُفّارَ وَلاَ يَنَالُونَ منْ عَدُوٍّ نَيْلاً إلاَّ كُتبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إنّ اللّهَ لا يُضَيعُ أجْرَ المُحْسنينَ﴾ (التوبة 120).

وهكذا يرتبط الدين بحركة مستمرّة نحو تحقيق أهداف الاستخلاف التي هي أهداف الحياة، من هنا كان الدين هو الحياة: ﴿يَا أَيُّهَا الّذينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْييكُمْ﴾ (الأنفال 24).

ولا يمكن فصل الدين عن الحركة الحضارية، وإذا وجدت ضعفا في هذه الحركة فإنّما يعني ذلك ضعفا في حقيقة الدين، فالمجتمع المتخلّف في المضمار الحضاري بعيد عن حقيقة الدين ولو كثرت فيه المظاهر الدينية.

من مظاهر السكون الحضاري

ـ 1 ـ المحافظة على الوضع القائم، وهذه حالة نفسيّة تصيب كلّ المجتمعات الساكنة، لأنّها تفقد الرؤية المستقبلية، فتحاول أنْ تَتَشَبَّثَ بالوضع القائم ظنّا منها أنّه يبلور كلّ عزّتها وكرامتها... ﴿إنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وإنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾، والفكر الديني المصدوم بهذه الوقفة الحضارية يبرّر هذه الأوضاع القائمة، ويحوّلها إلى دين ويجعل منها خطوطا

حمراء لا يمكن تجاوزها، ومقدّسات لا يمكن التعرّض إليها ومناقشتها[1] .

ـ 2 ـ قد تنبثق في هذا الجوّ المتخلّف حركة تريدُ إصلاح الواقع، لكنّ القليل من هذه الحركات تستطيع أن تشدّ نظرها إلى المستقبل، فتَركة هذه الحالة المتخلّفة تترك أثرها حتى على كثير من الإصلاحيين، فينهضون وأجفانهم ـ كما يقول مالك بن نبي ـ مثقلة بنوم عميق، فيبحثون عن مناهج الماضين في الإصلاح دون التفكير بالحاضر والمستقبل، وباسم الإصلاح والسلفية والعودة إلى نقاء عصر الرسالة الأول يكفّرون هذا وذاك، ويقدّمون وصفات للعلاج تزيد في الطين بلّة، وتعقّد ظاهرة التخلّف، وتفوّت الفرصة على دعاة الإصلاح الحقيقيين.

ـ 3 ـ في ظروف التخلّف الحضاري تضمر روح الحياة في المجتمع فتصبح أعضاؤه غير مترابطة عضويا. لأنّ الترابط العضوي إنّما يكون في الجسد الحيّ الذي إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى.

من هنا تسود حالة التمزّق في مجتمعات السكون الحضاري، ويسود الصراع العشائري، متّخذا صفة الطائفية تارة أو صفة الإقليمية أو القوميّة... أو أي اسم آخر، المهم أن

(1) يرى الشهيد مطهّري أن المجتمعات الراكدة حضاريا تميل إلى احترام الساكن، ويمثّل لذلك بالقطار الذي يجتمع حوله الأطفال في محطة القطار، فينظرون إليه باحترام وهو ساكن، حتى إذا تحرّك رشقوه بالحجارة (انظر مرتضى مطهّري. إحياء الفكر في الإسلام. ترجمة أذرشب). ولعل تقديس عامة الناس للعلماء الجامدين يحكي هذه الحالة أيضا.

يكون هناك تمزّق يؤدّي إلى حالة قهرية من الصراع والتراشق والقطيعة[1].

ـ 4 ـ ولعلّ أهمّ ما يميّز المجتمعات الرّاكدة حضاريا ـ فيما يرتبط بموضوعنا ـ هو موقفها من التيّارات الوافدة عليها من الخارج. وهو موقف يتراوح بين الإفراط والتفريط. إمّا أن يكون الموقف هو الرفض الكامل لكلّ هذه التيارات جملة باعتبارها تتعارض مع الأسس القائمة في المجتمع، وإمّا الانبهار بهذه التيارات والشعور بالهزيمة تجاهها، والدعوة إلى الأخذ بها جملة باعتبارها الوسيلة الوحيدة للسّير في ركب الحضارة![2].

من مظاهر المجتمعات المتحركة حضاريا

وفي مقابل المظاهر التي ذكرناها للمجتمعات الساكنة فإنّ الأمر يتّخذ في المجتمعات المتحضّرة شكلا آخر.

ـ 1 ـ المجتمعات الحيّة تفكّر بحاضرها ومستقبلها دائما، ولا تنظر إلى الأمر بأنّه ليس بالإمكان أحسن ممّا كان، بل ترى أنّ الحركة التكاملية نحو الله لا نهاية لها، وهذه الحركة ليست جغرافية مكانية، بل هي حركة في جوهر الإنسان نحو كلّ

(1) انظر العلاقة بين الركود الحضاري، وحالة التوقف عن الإبداع والفرقة النفسية والتحزّب الطائفي، مقال الدكتور حسن حنفي، المشروع الحضاري الجديد، مجلة الوحدة، الرباط، العدد 105، ص10 مارس 1994.

(2) انظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، القاهرة، دار التوزيع والنشر، صفحات 46 و73 و74.

صفـات الله من عـزّة وكرامـة وقـوّة وعلم وجـمال ورحـمـة، وترفض السكون وتتحرّك باستمرار أفقيا لاكتشاف المجاهيل على ظهـر الأرض، وتتحـرّك عـموديا لتـتعـمّق في مـا وراء الظواهر الطبيعية والفكرية.

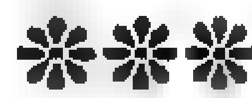
ـ 2 ـ الإصلاح في مـثل هذه المجتـمعـات يتّجه نـحو إزالة الموانع عن طريق حركـة المجتمع سواء اتّخذت هـذه الموانع صفة السلطة السيـاسية أو السلطة الدينية، وبذلك ينفـتح الطريق أمام استمرار مسيرة البشرية نحو تحقيق أهدافها المنشودة. وأهمّ قاسم مشـترك بين الإصلاحيّين الحـقيقيّين هو إعـادة روح «العزّة» التي فـقدها الأفـراد في ظروف معيّـنة إلى المجتـمع، ممهّـدين بذلك لاستمرار المسيرة الحضارية[1].

ـ 3 ـ في المجـتـمـعـات الحيّـة يسـود الترابـط العضـويّ بين الأعـضـاء، وهذه ظـاهرة كـانت عـلى أشـدّهـا في أيام ازدهار مجـموعتنـا الحضارية الإسـلامية، فـالخراسانيـون يهبّـون لنصرة الحلبـيّين حين يداهمـهم خطر، والمغـاربة ينهـضـون لنـصـرة الأندلسيّين، والعلماء الخراسانيّون مرتبطون بمختلف تخصّصاتهم بعلماء بغداد والشام والمغرب والأندلس. والشاعر ينشد قصائده في القـاهرة فتصل فـي نفس الأيام إلى بلاد فارس، فـتتـداولها الألسنة، وتكتب الشروح والـنقود. ومع عدم وجود حـتى الحدّ

(1) لغة الإصلاحيين الحقيقيين تختلف لكنها تجتمع عند حقيقة واحدة هي استعادة العزّة للإنسان، حـين تتضـافـر الظروف السيـاسيـة أو الاجتمـاعيـة أو الاقتـصـادية لإذلاله، واستعادة العزّة يعني استعادة الحياة واستعادة الحركة الحضارية.

الأدنى من وسائل الارتباط القائمة اليوم كان العالم الإسلامي يشكّل مجموعته الحضارية من أقصاه إلى أقصاه قرية كونية مترابطة فكريّا وعلميّا وعاطفيا وإنسانيا[1]. وهذا لا يعني انعدام التعدّديات المذهبية والفكرية والعلمية، لكنّها كانت تعدديات متعاونة ومتعاضدة، يعترف كلّ منها بفضل الآخر، ويتتلمذ كلّ منها على الآخر، وتجلس جميعها في مجالس حوار علميّ هادئ بنّاء رغم ما بينها من اختلاف[2].

ـ 4 ـ أما الموقف من الآخر، فيقوم على قاعدة: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (الزُّمر 18). الموقف هنا فاعل لا منفعل، يأخذ من الوافد ما يراه صحيحا فيهضمه في وجوده ويتمثّله في منظومته فيزداد قوّة، دون أن يؤثّر ذلك على هُويتّه وشخصيته المستقلة. لقد انفتح العالم الإسلامي في نهضته على اليونان والفرس والهنود فأخذ من خزائنهم مازاده قوّة على قوّته، وأخذ الأوروبيون في نهضتهم من المسلمين ما يعترف به كل منصف من الباحثين.



(1) كان المتنبي ينشد أشعاره في القاهرة والشام وبغداد فتصل في زمانه الى فارس، فيكتب عليها الصاحب بن عباد نقدا، وتدور حولها ضجّة أدبية (المتنبي في إيران، فصل من كتاب: العلاقات الثقافية الإيرانية العربية، الدكتور محمد علي آذرشب، دمشق، 2001. ص 109 وما بعدها).

(2) انظرعلى سبيل المثال مجالس البرامكة، ومنهم يحيى بن خالد الذي كان يجتمع في مجلسه الإمامي والخارجي والمعتزلي و... فيتباحثون في مختلف المسائل الكلامية (مروج الذهب، المسعودي، ج 3، ص 370 وما بعدها، ط 2، قم، دار الهجرة 1984م).

بعد أن أشرنا إلى أنّ مفهوم الاستخلاف يستبطن حركة حضارية، وهذه الحركة الحضارية تحلّ جميع الإشكاليات القائمة في المجتمعات الراكدة الساكنة بما في ذلك إشكالية ما يظهر من تناقض بين المحافظة على الثوابت وبين الانفتاح على الآخر، أقول إنّه من الواضح أنّنا نعيش ركودا حضاريا، وهذا الرّكود الحضاريّ هو أساس هذه المواقف المختلفة في عالمنا الإسلامي من الآخر.

وأشير هنا أيضا إلى ثلاثة مواقف في هذا المجال، هي موقف من يسمّون بالأصوليين، وموقف من يسمّون بالحداثيين، وموقف التجديديين.

الأصوليّـــون

مفهوم الأصولية ـ إذا كان يعني العودة إلى الأصول التي اعتمد عليها المسلمون في عصر الرسالة الأول في حياتهم الفردية والاجتماعية ـ فذلك ممّا لا يجوز أن يرفضه مسلم مؤمن بكتاب الله وسنّة رسوله، وهذه الأصول هي التي أحيتهم وحرّكتهم على جميع ساحات الهدم والبناء، وجعلت منهم روّاد العلم والمعرفة والتحرير وعزّة الإنسان وكرامته.

لكنّ الأصولية في عالمنا الإسلامي المعاصر قدّمت بعض أطيافها صورة متعصّبة غير صحيحة عن الاسلام ألخّصها نقلا

عن واحد من أشهر دعاة الإسلام المعـاصرين وهو الشيخ محمد الغزالي.

ـ 1 ـ النظرة التقديسيـة لنظام الخلافة، حتى ولو أدّى ذلك إلى تأييـد الاستـبـداد السـياسي في تاريخنـا الإسلامي وهذا مـا رفضه الشيخ الغزالي إذ يقول:

«قلت لصديقي يحـدثني عن التاريخ الإسـلامي: إسمع يا أخي إن الأمويين والعـباسـيين والعثمـانيين لم يقدّمـوا لنا صورة صادقة للخلافـة الإسلامية، وتتفاوت نسبـة الدّمامة في الصورة التي قدّموها تفاوتا يسيرا!...»[1].

ـ 2 ـ تضـخيـم الخلافـات المذهبـية، ونـسيـان مـساحـات الاتفــاق، وهذا أدّى إلى ظهـور انحــرافـات في سـلوك بعض الجماعات والأفـراد أوشك أن يضيّع الهدف الذي جاء من أجله الإسلام يقول الشيخ الغزالي:

«إنّ المتـفق عليه كـثيـر جدّا، وإن التـشبّث به وحـده كافٍ للنّجاة... ولكنّ جماهير من الدهماء والأذكياء شغلتها للأسفَ الخلافات العارضة، ولم تحسن استثمار ما انعقد عليه الإجماع، وكادت تضيّع الإسلام ذاته بهذا العوج الفكري...»[2].

ـ 3 ـ التشـبّث بالنصوص لإثبـات العقـيدة، وهذه مـسألة جـرّت الويلات على المسلمين، ولاتزال تؤدي دورها المخـرّب،

(1) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1997 م. ص 10 - 11.

(2) دستور الوحدة الثقافية، ص 43 - 47.

فحين انحسرت موجة الاعتزال العقلية عن العالم الإسلامي راح المنظّرون يقدّمون العقيدة للمسلمين عن طريق الأخبار الظنية، ومنها أخبار الآحاد، «وقد كان لذلك أثر رديء في مسالك الأفراد والجماعات وخصوصا العوام وأشباههم»[1].

ويرى الشيخ الغزالي: «إن هذه المرويّات (في مجال العقيدة) حبر على ورق عند رجال الإسلام مع ورودها في كتب السنن»[2].

ـ 4 ـ عدم الانفتاح على الآخر، وهو ناتج عن تعصّب يرى صاحبه أنّه وحده على حقّ والآخر على باطل. ويرى الشيخ الغزالي أن هذه الحالة لم تكن قائمة بين الفقهاء المجتهدين على مرّ العصور فهم، وإن اختلفت آراؤهم، يحترم بعضهم بعضا، ويحترم حريته في مخالفته، وقد رأينا مالك بن أنس يرفض حمل الناس على مذهبه في كتاب الموطّأ، ويقول: إنّ أصحاب رسول الله صلى اللهُ عليه وسلّم تفرّقوا في الأمصار وقد يكون لديهم ما فاته. . . »[3].

ـ 5 ـ الانشغال عن عظائم الأمور، وهذه حالة واضحة في طيف المتعصّبين. يقول عنها الغزالي: «ولم أر أناسا حبستهم الجزئيات وغلبتهم على رشدهم مثل صرعى التعصّب المذهبي عندنا. . . ».

(1) دستور الوحدة الثقافية، ص 53.
(2) دستور الوحدة الثقافية، ص 58.
(3) دستور الوحدة الثقافية، ص 67 - 72.

ثمّ يورد الشيخ الغزالي أمثلة من أولئك الذين نسوا مسؤولياتهم في الحياة وانشغلوا بالصغائر منها قوله: «سألني صيدلي عن حكم من أدرك الإمام راكعا ولم يقرأ الفاتحة، أتسقط الركعة عنه أم يعيدها؟»

قلت: الجمهور على سقوط الركعة عنه، وهناك من يرى قضاءها، فاختر لنفسك ما يحلو.

قال: أعرف ذلك، ولكن أريد مناقشة من يرى عدم قضاء الركعة!

قلت له: ما جدوى ذلك عليك، ولماذا تتكلّف ما لا تحسن وتترك ما تحسن؟ قال: ما معنى ما تقول؟ قلت: إنّك صيدلي، وجميع الأدوية في دكّانك من صنع الصهيونيين أو الصليبيين أو الشيوعيين، فإذا تركت أنت وزملاؤك هذا الميدان، ميدان صناعة الدواء، واشتغلت باللغو، أفتحسب ذلك يرفعك عند الله وعند الناس؟ إنّك للأسف تسهم في سقوط الأمة وتجعلها غير جديرة بالحياة.

قال: إنني أبحث في حكم شرعي ولا أشتغل باللهو.

قلت: الحكم الشرعي كما قرّره أهل الذكر بين أمرين، خذ منهما ما شئت، ولا يجوز أن تحوّل الموضوع إلى لُبان يمضغه الفارغون. إنّ كل ما يصرفك عن ميدان الدواء هو في حقيقته عبث أو عيب أو ذنب تؤاخذ به.

أمّا أن تؤلّف رابطة عنوانها: «جماعة من يقضون الركعة إذا لم تقرأ الفاتحة» فهذا سخف. ما قيمة هذا الرأي أو ذاك حتى يُحشّى به عقول الناس؟»[1].

الحداثيـــــــــون:

الحداثة أيضا إذا كانت تعني ما قاله «كانت» في كتابه «ما الأنوار»: هي تحرير العقل من الوصاية التاريخية التي فرضت عليه من الخارج، وأنّ شرط الحداثة هو الحريّة، وأهمّها حريّة العقل وحرية التفكير، كي يستطيع الإنسان أن يبني نهضته نحو الحضارة والحريّة والمدنية والحداثة، فهي من صميم ما جاء به الإسلام. لأنّ جوهر دعوة الإسلام يقوم على نظرية الاستخلاف التي تستبطن كما قلنا عزّة الإنسان وكرامته، ولا عزّة ولا كرامة بدون حرية العقل وحرية التفكير... وهي ظاهرة كانت مشهودة تماما في عصر ازدهارنا الحضاري[2].

أمّا الحداثيون في عالمنا الإسلامي اليوم فيتّخذون مظاهر عديدة يجمعها الإصرار على القطيعة مع الدين، ذلك لأنّ الغرب لم يدخل عصر التنوير إلاّ بهذه القطيعة. يقول أحدهم: «إنّه بعدما كان المسيحيّ حريصا على طاعة الله وكتابه، لم يعد الإنسان يخضع إلاّ لعقله... فأيديولوجية التنوير قد أقامت

(1) دستور الوحدة الثقافية، ص 77 - 79.
(2) انظر عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض ط 1990، ص 15.

القطيعة الابستمولوجية (المعرفية) الكبرى، التي تفصل بين عصرين من الروح البشرية: عصر الخلاصة اللاهوتية للقدّيس توما الاكويني (1225 - 1274) وعصر الموسوعة لفلاسفة التنوير... فمنذ الآن فصاعدا راح الأمل بمملكة الله ينزاح لكي يخلي المكان لتقدّم عصر العقل وهيمنته...».

وعلى طريق هذه القطيعة تعرّض كل مقدّس دينيّ لدى الحداثيين للتشكيك:[1].

ـ 1 ـ الذات الإلهية أصبحت عندهم هي «الأرض والخبز والحرية والعدل والعتاد والعدّة وصرخات الألم وصيحات الفرح... والتوحيد ليس توحيد الذات الإلهية كما هو الحال في علم الكلام الموروث، وإنّما هو وحدة البشرية، ووحدة التاريخ، ووحدة الحقيقة، ووحدة الإنسان، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة...».

ـ 2 ـ الأنبياء هم ظواهر إنسانية وثمرة لقوّة «المخيّلة» الإنسانية، وليس فيها إعجاز ولا مفارقة للواقع وقوانينه. فالأنبياء مثل الشعراء والمتصوّفة مع فارق في درجة المخيلة.

ـ 3 ـ القرآن خطاب تاريخي لا يتضمّن معنى مفارقا جوهريا ثابتا، وليس ثمّة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص.

(1) انظر إميل بولا: الحرية، العلمنة، منشورات سيرف، باريس. 1987؛ ونصر حامد أبوزيد: مفهوم النص. ط القاهرة 1990 م. وعبد المعطي حجازي في الاهرام بتاريخ 200/10/11 . وأخبار الكتاب، العدد 37، سبتمبر 2000، نقلا عن الدكتور محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مجلة ثقافتنا، العدد 5ـ2005م.

فالقرآن تحوّل من لحظة نزوله من كونه (نصّا إلهيا) وصار فهما (نصّا إنسانيا) لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل.

ـ 4 ـ واللغة العربية هي لغة ميّتة ودخيلة في رأي الحداثيين العرب وغير العرب.

ـ 5 ـ والتّاريخ يجب أن تكون المحورية فيه لتاريخ أوروبا وأبطال أوروبا، ولابدّ من تزيين الساحات العربية بتماثيل الاسكندر الأكبر (356-324 ق.م).

وأمثال هذه الأقاويل التي يجمعها عنوان الهزيمة النفسية أمام الغرب الغالب.

وقفة عند المتعصّبين والحداثيين

ذكرنا أنّ المشكلة الأساسية في عالمنا الإسلامي هي غياب مفهوم «الاستخلاف» ويستبطن ذلك غياب مفهوم العزّة والمثل الأعلى الكبير، ويستبطن كذلك استفحال الذاتيات.

هذه الذاتيات تتّخذ مظاهر عديدة. فهي في المجال السياسي تظهر عندنا في التهافت على الكراسي والمناصب مهما كلّف الثمن. وتظهر في المجال الفكري بالتشبث بالفكر الصّداميّ المتعارض مع سنن الحياة والفطرة سواء المتعصّب منها المتنكّر لسنّة التطوّر، أو الحداثيّ الرافض لثوابت الكون والإنسان.

الشيخ الغزالي عند حديثه عن المتعصّبين لا يفوته أن يشير

إلى الحالة المرضية النفسية لهذا التعصّب، وأنّه ناتج عن الذاتية والأنانية يقول:

«والاغترار بالنفس أو الدوران حول الذات لا يبدو في طلب الرئاسة بالأساليب القذرة وحسب، كلا، إنّه يبدو في تنقّص رجل معروف، أو اعتناق رأي شاذ، أو المكابرة في حوار، أو ما شابه ذلك من مواقف لأناس يعملون في الميدان الديني أو الميدان المدني على السواء...»[1].

هذه إشارة هامة إلى دور الذاتية في المواقف المتطرّفة، سواء كانت رافضة للواقع والمستقبل باسم الأصولية أو رافضة للماضي باسم الحداثة.

التجديديــــون

التجديد كان قائما على مرّ التاريخ الإسلامي، خاصّة في عصر الحركة الحضارية، نرى ذلك التجديد في الفقه والأصول والتفسير والحياة الأدبية والسياسية والاجتماعية، الاجتهاد، وشيوع حديث ظهور المجدّدين على رأس كل قرن، من مظاهر هذا التجديد المستمر.

وكان من المفروض في عصر الركود الحضاري أن لا تظهر في العالم الإسلاميّ مشاريع تجديدية، غير أنّ الإسلام بما فيه من طاقات ذاتية يأبى على أتباعه الخضوع للوضع القائم، ويثير

(1) دستور الوحدة الثقافية، ص 141.

فيهم الهمّة للإصلاح والتجديد، من هنا نرى قائمة المجدّدين في عصرنا غنية بالأسماء والمشاريع النظرية والعملية.

لقد كان على رأس المجدّدين في عصرنا السيد جمال الدين الآسد آبادي المعروف بالأفغاني، وقد قدّم هو وتلميذه، محمد عبده مشروعا للتجديد، خير من درسه الأستاذ محمد عماره ألخّصه فيما يلي:[1]

ـ 1 ـ نقد الجمود والتقليد ورفضهما: سواء أكان هذا التقليد للسلف وجمودا على تراثهم، أم تقليد الغرب والجمود على الثقافة الحداثية للتغريب.

ـ 2 ـ التجديد الذي يؤدّي إلى تحرير الفكر من القيود، وفهم الدين على طريقة سلف الأمّة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارف الدين إلى ينابيعها الأولى، واعتبار الدّين من ضمن موازين العقل البشري، وإصلاح أساليب اللغة العربية، والتمييز بين ما للحكومة من حقّ الطاعة على الشعب، وما للشعب من حقّ العدالة على الحكومة.

ـ 3 ـ الإصلاح بالإسلام، لا بالمشاريع الغربية على البيئة الإسلامية.

ـ 4 ـ الوسطية الإسلامية التي برئت من الغلو والإغراق في المادية، أو في الروحانية.

ـ 5 ـ العقلانية المؤمنة التي تجمع بين العقل والنقل.

(1) ملخص من مقال الدكتور عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية (مقال مذكور) ص 47 - 54.

ـ 6 ـ الوعي بسنن الله الكونية التي تحكم عوالم المخلوقات، وجعل هذه السنن علما من العلوم المدوّنة.

ـ 7 ـ الدولة في الإسلام مدنية ـ إسلامية، لا كهنوتية ولا علمانية.

ـ 8 ـ الشورى، أي مشاركة الأمّة في صنع القرارات.

ـ 9 ـ العدالة الاجتماعية التي تحقّق التكافل الاجتماعي بين الأمّة كلها.

ـ 10 ـ إنصاف المرأة لتشارك الرجل في القيام بفرائض وتكاليف العمل العام.

ثمّ من مشاريع التجديد الحديثة مشروع حسن البنّا تحت عنوان: «أصول للمّ الشمل بين المسلمين» قدّمه في عشرين أصلا وأضاف إليه الشيخ محمّد الغزالي عشرة أصول.

أصول الإمام حسن البنّا للمّ شمل المسلمين

الأصل الأول: الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا، فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمّة، وهو خلق وقوّة ورحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواء بسواء..!!

الأصل الثاني: القرآن الكريم والسنّة المطهّرة مرجع كلّ مسلم في تعرّف أحكام الإسلام، ويفهم القرآن طبقا لقواعد

اللغة العربية من غير تكلّف ولا تعسّف، ويرجع في فهم السنّة إلى رجال الحديث التقاة.

الأصل الثالث: للإيمان الصادق، والعبادة الصحيحة والمجاهدة، نور وحلاوة يقذفها الله في قلب من يشاء من عباده، ولكن الإلهام والخواطر والكشف والرؤى، ليست من أدلّة الأحكام الشرعية... ولا تعتبر إلا بشرط عدم اصطدامها بأحكام الدّين ونصوصه.

الأصل الرابع: التمائم والرّقى والودع والرمل والمعرفة والكهانة وادّعاء معرفة الغيب ـ المستقبل ـ وكل ما كان من هذا الباب منكر تجب محاربته... إلاّ ما كان آية من قرآن أو رقية مأثورة.

الأصل الخامس: رأي الإمام ونائبه فيما لا نصّ فيه، وفيما يحتمل وجوها عدّة، وفي المصالح المرسلة، معمول به ما لم يصطدم بقاعدة شرعية، وقد يتغيّر بحسب الظروف والعُرف والعادات، والأصل في العبادات التعبّد دون الالتفات إلى المعاني، وفي المعاملات الالتفات إلى الأسرار والحكم والمقاصد.

الأصل السادس: كلّ أحد يؤخذ من كلامه ويُترك إلاّ المعصوم ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ وكلّ ما جاء عن السلف رضوان الله عليهم موافقا للكتاب والسنّة قبلناه، وإلاّ فكتاب

الله وسنّة رسوله أولى بالاتباع. ولكنّنا لا نعرض للأشخاص فيما اختلفوا فيه بطعن أو تجريح، ونكلهم إلى نياتهم، وقد أفضوا إلى ما قدموا».

الأصل السابع: لكلّ مسلم لم يبلغ درجة النظر في أدلّة الأحكام الفرعية أن يتّبع إماما من أئمّة الدين ويحسن به مع هذا الاتّباع أن يجتهد ما استطاع في تعرّف أدلّة إمامه، وأن يتقبّل كلّ إرشاد مصحوب بالدليل متى صحّ عنده صدق من أرشده وكفايته، وأن يستكمل نقصه العلمي إن كان من أهل العلم حتى يبلغ درجة النظر.

الأصل الثامن: الخلاف الفقهيّ في الفروع لا يكون سببا في التفرّق في الدين، ولا يؤدّي إلى خصومة أو بغضاء، ولكلّ مجتهد أجره، ولا مانع من التحقيق النّزيه في مسائل الخلاف في ظلّ الحبّ في الله، والتعاون على الوصول إلى الحقيقة، من غير أن يجرّ ذلك إلى المراء المذموم أو التعصّب.

الأصل التاسع: كلّ مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها من التكلّف الذي نهينا عنه شرعا، ومن ذلك كثرة التفريعات للأحكام التي لم تقع، والخوض في المعاني القرآنية التي لم يصل إليها العلم بعد، والكلام في المفاضلة بين الأصحاب رضوان الله عليهم، وما جرى بينهم من خلاف، ولكلّ منهم فضل صحبته، وجزاء نيّته، وفي التأويل مندوحة.

الأصل العاشر: معرفة الله تبارك وتعالى وتوحيده. وتنزيهه أسمى عقائد الإسلام. وآيات الصفات وأحاديثها

الصحيحة، وما يلحق بذلك من المتشابه، نؤمن بها كما جاءت من غير تأويل ولا تعطيل، ولا نتعرّض لما جاء فيها من خلاف بين العلماء، ويسعنا ما وسع رسول الله وأصحابه ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران 7).

الأصل الحادي عشر: كل بدعة في دين الله لا أصل لها، استحسنها النّاس بأهوائهم - سواء بالزّيادة فيه أو النّقص منه - ضلالة تجب محاربتها والقضاء عليها بأفضل الوسائل التي لا تؤدّي إلى ما هو شرّ منها.

الأصل الثاني عشر: البدعة الإضافية والتركية والالتزام بهما في العبادات المطلقة، خلاف فقهي لكل فيه رأيه، ولا بأس بتمحيص الحقيقة بالدليل والبرهان.

الأصل الثالث عشر: محبّةُ الصالحين واحترامهم والثناء عليهم بما عرف من طيب عملهم قربةٌ إلى الله تبارك وتعالى. والأولياء هم المذكورون في قوله سبحانه ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ (يونس: 63) والكرامة ثابتة لهم بشرائطها الشرعية مع اعتقاد أنّهم رضوان الله عليهم لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرّا، في حياتهم أو بعد مماتهم، فضلا عن أن يهبوا شيئا من ذلك لغيرهم.

الأصل الرابع عشر: زيارة القبور أيّا كانت سنّة، وهي مشروعة بالكيفية المأثورة، ولكنّ الاستعانة بالمقبورين - أيّا كانوا - ونداءهم لذلك، وطلب قضاء الحاجات منهم عن قرب أو

بعد، والنّذر لهم، وتشييد القبور، وسترها، وإضاءتها، والتمسّح بها، والحلف بغير الله، وما يلحق ذلك من المبتدعات كبائر تجب محاربتها، ولا نتأوّل لهذه الأعمال سدّاً للذريعة.

الأصل الخامس عشر: الدّعاء إذا قُرن بالتوسّل إلى الله بأحد خلقه موضع خلاف فرعي في كيفية الدعاء، وليس من مسائل العقيدة.

الأصل السادس عشر: العرف الخاطئ لا يغيّر حقائق الألفاظ الشّرعية، بل يجب التأكّد من حدود المعاني المقصود بها اللفظ والوقوف عندها، كما يجب الاحتراز من الخداع اللفظي في كل نواحي الدنيا والدين، فالعبرة بالمسمّيات لا بالأسماء.

الأصل السابع عشر: العقيدة أساس العمل، وعمل القلب أهمّ من عمل الجارحة، وتحصيل الكمال في كليهما مطلوب شرعا، وإن اختلفت مرتبتا الطلب.

الأصل الثامن عشر: الإسلام يحرّر العقل، ويحثّ على النظر في الكون، ويرفع قدر العلم والعلماء، ويرحّب بالصالح والنافع من كل شيء و«الحكمة ضالّة المؤمن أنّى وجدها فهو أحقّ الناس بها».،

الأصل التاسع عشر: قد يتناول كلّ من النّظر الشرعي والنّظر العقلي ما يدخل في دائرة الآخر، ولكنّهما لن يختلفا في القطعي، فلن تصطدم حقيقة صحيحة بقاعدة شرعية ثابتة، ويؤول الظنّيّ منهما ليتّفق مع القطعيّ، فإن كانا ظنّيين فالنظر الشرعي أولى بالاتّباع حتى يثبت العقليّ أو ينهار.

الأصل العشرون: لا نكفّر مسلما أقرّ بالشهادتين وعمل بمقتضاهما، وأدّى الفرائض برأي أو بمعصية إلا إن أقرّ بكلمة الكفر، أو أنكر معلوما من الدّين بالضرورة، أو كذّب صريح القرآن، أو فسّره على وجه لا يحتمل تأويله إلاّ الكفر.

الأصول العشرة الإضافية المقترحة من قبل الشيخ محمد الغزالي[1].

ـ 1 ـ النساء شقائق الرجال، وطلب العلم فريضة على الجنسين كليهما، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وللنساء في حدود الآداب الإسلامية ـ حقّ المشاركة في بناء المجتمع وحمايته.

ـ 2 ـ الأسرة أساس الكيان الخلقي والاجتماعي للأمّة، والمحضن الطبيعي للأجيال الناشئة، وعلى الآباء والأمّهات واجبات مشتركة لتهيئة الجوّ الصالح بينهما. والرجل هو ربّ الأسرة ومسؤوليته محدودة بما شرّع الله لأفرادها جميعا.

ـ 3 ـ للإنسان حقوق مادية وأدبية تناسب تكريم الله له، ومنزلته الرفيعة على ظهر الأرض، وقد شرح الإسلام هذه الحقوق ودعا إلى احترامها.

ـ 4 ـ الحكام ـ ملوكا كانوا أم رؤساء ـ أجراء لدى شعوبهم، يرعون مصالحها الدينية والدنيوية، ووجودهم مستمدّ من هذه الرعاية المفروضة، ومن رضا السواد الأعظم بها،

(1) دستور الوحدة الثقافية، ص 185 - 186.

وليس لأحد أن يفرض نفسه على الأمّة كرها، أو يسوس أمورها استبدادا.

ـ 5 ـ الشورى أساس الحكم، ولكلّ شعب أن يختار أسلوب تحقيقها، وأشرف الأساليب ما تمحّض لله، وابتعد عن الرياء والمكاثرة والغشّ وحبّ الدنيا.

ـ 6 ـ الملكية الخاصة مصونة بشروطها وحقوقها التي قرّرها الإسلام، والأمّة جسد واحد لا يُهمل منه عضو، ولا تُزدرى فيه طائفة، والأخوّة العامة هي القانون الذي ينتظم الجماعة كلّها فردا فردا، وتخضع له شؤونها المادية والأدبية.

ـ 7 ـ أسرة الدول الإسلامية مسؤولة عن الدعوة الإسلامية، وذود المفتريات عنها، ودفع الأذى عن أتباعها حيث كانوا، وعليها أن تبذل الجهود لإحياء الخلافة في الشّكل اللائق بمكانتها الدينية.

ـ 8 ـ اختلاف الدّين ليس مصدر خصومة واستعداء، وإنّما تنشب الحروب إذا وقع عدوان أو حدثت فتنة أو ظلمت فئات من الناس.

ـ 9 ـ علاقة المسلمين بالأسرة الدولية تحكمها مواثيق الإخاء الإنسانيّ المجرد، والمسلمون دعاة لدينهم بالحجّة والإقناع فحسب، ولا يضمرون شرّا لعباد الله.

ـ 10 ـ يسهم المسلمون مع الأمم الأخرى ـ على اختلاف مذاهبها ـ في كل ما يرقى ماديا ومعنويا بالجنس البشري، وذلك من منطلق الفطرة الإنسانية والقيم التي توارثوها عن كبير الأنبياء

محمد عليه الصلاة والسلام.

وفي اعتقادي أنّ المشروع الإحيائي الذي ظهر مع التحوّل الإسلامي في إيران يعتبر من المشاريع النظرية والعملية التي غابت عن دراسة الدارسين بسبب الظروف السياسية الدولية والإقليمية الضاغطة ويستحقّ دراسة موضوعية بكلّ إيجابياته وسلبياته.

ومع كل هذه المشاريع التجديدية تبقى مظاهر الفعل والانفعال ومظاهر الإفراط والتفريط في المواقف قائمة حتى تحين الفرصة للمسلمين كي يستعيدوا دورهم الحضاريّ على الساحة التاريخية، عندئذ تأخذ الثوابت مكانها المناسب ويتّجه الجانب المتطوّر نحو تكامل الأمّة في جميع مجالاتها الحياتية.

التّراث وتجديد الفكر الإسلاميّ

منصف الجزار

الدنيوي والمقدّس عالمان متميّزان وغير متعادليْن هما عالم النسبيّ والظاهر واللاّمعنى في مقابل عالم ممتلئ وجوهريّ ومثقل بالمطلق. . . بهذه الصيغة حَدَّ ميرسيا إلياد الدّين في كتابه «تاريخ الأديان»[1]. ولم يتّفق الدّارسون على تعريف موحّد للدين، إلاّ أنّهم اتّفقوا مقابل ذلك على تأكيد علاقة الدّين بالمقدّس، فالمقدّس يعدّ الفكرة الأمّ للدّين، وبذلك يمثّل الدّين المشروع البشري الذي ينشئ كونا مقدّسا، ويقابل المقدّس في هذا السّياق مقولة الفوضي (Le Chaos) ، «فالكون المقدّس يبرز من الفوضى ولا ينفكّ يواجهها(. . .) إنّ الكون المقدّس الذي يتعالى على الإنسان ويحتويه في تنظيمه للواقع حسب بيتر برجر يحبو الإنسان إذن بضمان فائق ضدّ الرّعب في مواجهة

(1) ميريسيا إلياد: تاريخ الأديان، ص 40 .

اللاّناموس»[1] تؤكّد هذه التحديدات للتجربة الدينية بشكل عام أهميّة التديّن بالنسبة إلى حياة الأفراد والجماعات وفي مختلف الأزمنة والأمكنة. فهذه التجربة لا تقف في مميّزاتها عند حدود العلاقة العموديّة بين الإنسان وربّه في التجارب الدينيّة التوحيدية، وبين الإنسان والقوى الخفيّة تبعا لمعتقدات الديانات الأخرى، ولكنّها تنعكس كذلك وبشكل مباشر على السلوك البشري على المستوى الأفقي، ويكون بذلك طلب السعادة موصولا بإقصاء الشقاء، ومن هذه الزاوية تهمّنا تجربة التديّن في مستوى البحث والتمحيص للتراث المتولّد عنها والمتعلق بها.

ولا تكاد التجربة الدينيّة الإسلامية تخرج عن هذا السّياق العام، ويتّضح ذلك في تعامل المفسّرين مع العديد من آيات القرآن الكريم، ومن ذلك نظرهم في الآيتين السابعة والثامنة من سورة الزلزلة، يقول تعالى: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**﴾، ويقول الطبري في تفسير الآيتين بعد عرض أخبار أهل التأويل استنادا إلى الأحاديث المنسوبة إلى الرسول: «فهذه الأخبار عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم تنبئ عن أنّ المؤمن إنّما يرى عقوبة سيّئاته في الدنيا، وثواب حسناته في الآخرة، وإنّ الكافر يرى ثواب حسناته في الدنيا وعقوبة سيّئاته في الآخرة، وإنّ الكافر لا ينفعه في الآخرة

(1) بيتر ل برجر: القرص المقدّس، تعريب مجموعة من الأساتذة، قدّمه وأشرف عليه الأستاذ عبد المجيد الشرفي، ص ص 57 - 58 ، مركز النشر الجامعي، تونس 2003.

مـا سلف له من إحسـان في الدنيـا مع كفـره. . . »[1] وفي هـذا الإطار بالتحديد نتبيّن عبارة الغـزالي الشهيرة في الإحياء بقوله: «إنّ الدنيا مزرعة للآخرة. . . ».

والدّين في كلام العرب له معـان عديدة، وإذا رمنا الحصر في الحـقـل الاصطلاحي فـإنّنـا نقف على الأقلّ على مـدلولين كـبيـرين، يتنزّل المدلول الأوّل في المطـلق من المعـاني ولا يكاد يخرج عن التعريف العام الذي كنّا نذكـر، فقد أكّد التهانوي أنّ «الدّين وضع إلهيّ سـائـق لذوي العـقـول باختـيـارهم إيّاه إلى الصـلاح في الحـال والفـلاح في المآل، وهذا يشـتـمل العـقـائد والأعمال»[2] أمّا المدلول الثاني فمـخصوص بالإسلام، وأشارت إليه الآية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلَامُ﴾[3]، وهو ينضاف إلى الله لصـدوره عنه وإلى الـنبيّ لظهـوره منه وإلى الأمّـة لتـديّنهـا وانقيادها[4]. والفارق الأساسيّ بين المدلولين الـكبيرين يكمن في تحديد طبيـعة الموقف الإرادي في اختيار الـدّين، فهل يعود ذلك

(1) الطبري: جامع البيان، ص 300، المجلّد الخامس عشر، دار الفكر.

(2) التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، ص 814؛ وانظر كذلك تعريـف الغزالي يقـول: «نعني بالدين المعاملة التي بـين العبد وبين الـرب تعالى، فـجمع أفكار العبـد إمّا أن تتـعلّق بالعبد وصـفاته وأحـواله، وإمّا أن تتعلّق بالمـعبود وصـفاته وأفعـاله، لا يمكن أن يخرج عن هذين القسمـين»، إحياء علوم الدين، كتـاب التفكّر، م 4، ص 413.

(3) آل عمران، 19.

(4) انظر التهـانوي، كشّاف اصطلاحـات الفنون والعلوم، ج 1، ص 814، وانظر كـذلك الجرجاني في التعريفات، يقول: «وقيل الفرق بين الدّين والملّة والمذهب: أنّ الدّين منسوب على الله تعالى، والملّة منسوبة على الرّسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد» الدّين والملّة، رقم 698، ص 142.

إلى سائر الاختيار المحمود لبلوغ الصلاح والفلاح، أم يستوجب ذلك بالضرورة قبول ما أتى به الرسول؟ إلاّ أنّ التأكيد واضح في المدلولين على دور المسلم في تحقيق مسار التديّن، وبذلك مثّلت تجربة التديّن في الفضاء الإسلامي نمط عيش ومدار سلوك وطقوس عبادة واستوجبت هذه الظواهر نشأة تراث إسلامي كانت له انعكاسات ثقافية وتوجّهات مذهبيّة وغذّاه الواقع المعرفي والحضاري لكلّ فترة من فترات التاريخ الحضاري الإسلامي.

فقد ظهرت المرويات في صيغة أخبار منذ فترة الإسلام المبكّر، وتمّ اعتماد الطريقة السماعيّة والشفوية في مرحلة أولى ثمّ تمّ التدوين لاحقا، ودأب النّاس على إظهار الأخبار وآثروا ذلك على كتمانها، ولم تقف الأخبار عند حدّ إنتاجها الأوّليّ لتقع روايتها لاحقا، بل تمّ توليد أخبار جديدة ممّا تقادم من الأخبار، وما كدنا نصل إلى عصر التدوين حتّى برزت نزعة التّراكم خاصّة بعد تعدّد الصيغ للخبر الواحد المستجيبة لما تستروحه الأنفس وكان الجاحظ تفطّن إلى خطورة هذا الوضع الدّيني التراثي، فأورد في كتاب الحيوان بشكل خاص عددا من مغالط المفسّرين، وتندّر بها في نَفَسٍ يمزج الجدّ بالهزل يقول: «وزعم بعض المفسّرين وأصحاب الأخبار أنّ أهل سفينة نوح كانوا تأذّوا بالفأر، فعطس الأسد عطسة فرمى من منخريه بزوج سنانير، فلذلك السنّور أشبه شيء بالأسد، وسلح الفيل زوج خنازير، فلذلك الخنزير أشبه شيء بالفيل. قال كيسان: «فينبغي

أن يكون ذلك السنّور آدم السنانير، وتلك السنّورة حوّاءها، قال أبو عبيدة لكيسان: أولَم تعلم أنت أنّ لكلّ جنس من الحيوان آدم وحوّاء؟ وضحك، فضحك القوم»[1].

إنّ الإنسان في نقله للأخبار يريد أن يحقّق غايتين أساسيّتين: غاية إبلاغيّة وغاية تأثيرية، وإذا كانت الغاية الإبلاغيّة تميل إلى الأمانة في النقل، فإنّ الغاية التأثيرية تحتاج على استخدام أدوات متعدّدة قصد تحقيق الغاية، ومنها الكذب والتزيّد والمبالغة والغلوّ، وهي بديهيّة الحضور عند الإنسان إلى حدّ قبول الكذب في المقال والتنافس فيه. وانتبه أحمد بن حنبل إلى المسألة فقال: «إذا روينا في الحلال والحرام شدّدنا، وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا»، وتؤكّد المصادر أنّه قد بلغ من الصّنيع في رواية الحديث أن عدّت الزيادة من الحافظ مقبولة. ولاشكّ في أنّه دأب على هذا التساهل عدد من الوعّاظ الصالحين، فقد كان سئل أحدهم: كيف تكذب على رسول الله؟ فلم يفحمه السؤال، بل قال: أنا أكذب له ولا أكذب عليه... ولاشكّ في أنّ هذه الآليّة التأثيرية استوجبها وضع الإسلام في القرون الأولى، فقد كان في حاجة إلى أن يستقرّ في النفوس وأن يثبت في الوجدان من أجل إنشاء الضمير الدّيني المستأنف، فأدّت هذه الروايات بصياغاتها المختلفة والعجيبة وظائفها في جعل الجماعة المؤمنة تقبل على الانخراط

(1) الجاحظ، الحيوان، ج 1، ص 146.

في منظومة الدين الجديد، وفي هذا السّياق نفهم العبارة المنسوبة إلى طه حسين في قوله: «إنّه من سوء العناية بالدين أن يكفّ الخيال عن تأييد الدّين».

ولعلّ الإشكال الثقافي الكبير يكمن في سرعة ظهور النزعة الوثوقيّة في التعامل مع هذا التراث في فترة الإسلام الوسيط عندما رامت الجماعة المسلمة إعادة إنتاج المرويّات الإسلامية وتوظيفها ضمن السّياقات الثقافية الجديدة، والتي صارت تقدّم النظر في الآخرة على النظر في الدنيا، واعتبرت لذلك أنّ المعرفة الأصلية والأصيلة لا يمكن أن تخرج عمّا كان قد قاله السّلف، واتخذت الجماعة شعارا ثقافيا ومعرفيا خطيرا هو الجمع أولى من التضعيف حسب عبارة الحلبي في السيرة الحلبيّة...

فقد كان الحلبي تبسّط في الحديث عن فترة حمل آمنة مثلا، ولم يجمع في السيرة الحلبيّة كلّ الروايات السابقة التي وصفت الحدث، بل انتقى مقابل ذلك عددا منها، وحرص على التوفيق بين ما يبدو منها مختلفا أو متضاربا، فغلبت بذلك النزعة التوفيقية... من ذلك مثلا الخلاف الذي قام بين الرواة في تفسير الحديث المنسوب إلى الرسول جوابا عن سؤال بعض الصّحابة، يقول الحلبي: «قال: وروى الحاكم وصحّحه: إنّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم قالوا: يا رسول الله: أخبرنا عن نفسك، فقال: أنا دعوة أبي إبراهيم وبشرى أخي

عيسى، ورأت أمّي حين حملت بي كأنّه خرج منها نور»[1].

فقد طرح هذا الحديث عند الرواة إشكالا مزدوجا، فهل رأت آمنة النور وهي في طور الحمل، أم رأته عند الولادة؟ وهل رأت النّور في فترة الحمل مرّة واحدة أم مرّتين؟ وهل كانت رؤية النّور حين حملت به مناما أم يقظة؟ ويميل الحلبي إلى الإبقاء على كلّ الرّوايات يقول: «على أنّه يجوز إبقاء الروايات (. . .) وأنّها رأت مناما أنّها خرج منها نور عند ابتداء الحمل، ثمّ رأت كذلك عند قرب ولادتها أنّ الذي في بطنها خرج نورا، ثمّ رأت يقظة عند وضعه خروج النّور»[2].

ولعلّ هذا الموقف يتجاوز طرح مسألة مخايل الولادة المقدّسة في التراث الإسلامي ليكشف عن جانب مهمّ في التفكير العربي الإسلامي في العهد الوسيط، وهو يسعى من الناحية المنهجيّة إلى عدم تناول المسائل بحسّ نقديّ وصرامة في المنهج، وإلى حسن الظنّ بالقدامى والاعتماد على نقل الناقلين، والسّعي إلى تبرير ما يبدو متضاربا، والهروب من اتخاذ القرار بتغليب رؤية على رؤية أخرى. ولاشكّ في أنّ الصور التي حملتها الآيات القرآنيّة حول حمل مريم دعت إلى التمثّل فنمّت الخيالات، فلا نرانا نبالغ إذا قلنا إنّ تناول مسألة حمل آمنة أباحه ذكر حمل مريم في القرآن في مستوى الفكرة والدّلالة، ومثّلت الآيات في سورة مريم مرجعا إطاريّا لطرح مسألة الحمل

(1) الحلبي: السيرة الحلبيّة، ج 1، ص 88.
(2) المصدر نفسه، ص 89.

الممهّد للولادة المقدّسة، واستجابت هذه المرويات لأفق انتظار عند جمهور المتلقّين الذين سيبهرهم عجيب أحداث انطلقت عند ابن هشام في سيرته اقتضابا وظنّا وانتهت عند الحلبي في الحلبيّة إسهابا وظنّا كاليقين. . .

لكن ما هي أبرز الأسباب المفسّرة لبروز العجيب في هذا الجانب العام من تراثنا الديني؟. الناظر في مدوّنات قدامى المؤرّخين يلحظ عناية مركّزة بأخبار ذوي السلطان وسير الأنبياء، وإذا كان الحديث عن السّلط الدنيوية يفضي إلى تحديد ملامح السّياسات المدنيّة فإنّ سِيَرَ الأنبياء تتجاوز الإخبار عن النّاموس لتعرض إلى جانب ذلك صوَرا من الوقائع والمواقف ووجدان الإنسانيّة، فدعوى النبوّة تتنزّل في سياق تاريخي واجتماعي ونفسي، وتعمل على استمالة الجمهور إلى نهج وسلوك وصدّه عن منحى آخر غير مرتضى، وتلك من وظائف التديّن بالأساس كما حدّدنا سابقا.

واللاّفت في هذا السّياق أنّ الثقافة العالمة كانت تأخذ من معين الثقافة الشعبيّة، ويوجد أحيانا تقارب في الرؤية والموقف، وذلك أنّ «الكاتب الحجّة» يسعى إلى التأثير في المتلقّي ويأمل في توسيع دائرة التلقّي، بل إنّ ما يعدّ من عناصر الثقافة الشعبيّة في فترة معيّنة من التاريخ يمكن أن يتحوّل في فترات أخرى إلى مصادر أوليّة للتأليف المرسومة بـ «الثقافة العالمة» وإذا كان التصدّي للقصص على العامّة خلوقة على حدّ عبارة أبي حيّان التوحيدي في الامتاع والمؤانسة فإنّ عددا من القصّاص تميّز في

مستوى الثقافة أو الفصاحة والإقبال على حلقاتهم، يقول طه حسين: «كان قُصّاص المسلمين يتحدّثون إلى الناس في مساجد الأمصار فيذكرون لهم قديم العرب والعجم وما يتّصل بالنبوّات، ويمضون معهم في تفسير القرآن والحديث ورواية السيرة والمغازي والفتوح إلى حيث يستطيع الخيال أن يذهب بهم لا إلى حيث يلزمهم العلم والصّدق أن يقفوا، وكان النّاس كلفين بهؤلاء القُصّاص مشغوفين بما يلقون إليهم من حديث، وما أسرع ما فطن الخلفاء والأمراء لقيمة هذه الأداة الجديدة من الوجهة السياسية والدينيّة فاصطنعوها وسيطروا عليها واستغلّوها استغلالا شديدا، وأصبح القصص أداة سياسيّة كالشعر[1].

لقد أدّت هذه المرويّات على تنوّعها دورها ووظيفتها ضمن السّياق الذي أنتجها وروّجها، وانسجم إنتاج هذا التراث مع السّنن الثقافيّ من جهة والتوجّه السياسيّ والمذهبيّ من جهة ثانية، وكانت بذلك هذه المنظومة التراثية الدينيّة منسجمة مع الظرف الحضاريّ والثقافيّ والسياسيّ في آن. إلاّ أنّ الإشكال الكبير تمثّل لاحقا عندما تحوّلت هذه النصوص التراثية إلى مرجع، ومثّلت كذلك سلطة فكريّة ومعرفيّة عدّ نقدها أو تجاوزها مروقا عن المقولات الدينيّة إذ اتّسمت هذه المرويّات بنزعة وثوقيّة واستبدل التفكير بالتكفير، وأثّرت هذه النّصوص

(1) طه حسين: في الشعر الجاهلي، الكتاب الثاني في أسباب انتحال الشعر، الفصل الرابع: القصص وانتحال الشعر، ص 104.

في تشكّل الضمير الدّيني وسلوك المؤمن وممارساته للطقوس الدينيّة في الظرف الآنيّ والزمانيّ.

ونحتاج اليوم إلى إعادة النظر في هذا التراث المتراكم على أساس اعتماد منهجيّة التوصيف والتعقيب حتى يتمكّن المسلم اليوم من فهم السياقات المؤثّرة على ظهور نزعة معيّنة وتغليب رؤية على غيرها من الرّؤى مع رفع هالة القداسة على هذه المرويات المتعلّقة بأحاديث الفضائل المنسوبة إلى الرسول والتي تمثّل مرجعيّة لها تأثيرها الواضح على مختلف العصور الإسلامية. فالآليّة الأولى لتجديد الفكر الدينيّ تعود بالأساس إلى تقليب النظر في المادّة التراثيّة قصد تفهّمها في سياق إنتاجها في الإسلام المبكّر وفي سياق إعادة إنتاجها في الإسلام الوسيط، ويستند تقليب النظر إلى القراءة النشيطة لمختلف المرويات في المسألة الواحدة لتبيّن الفوارق والاختلاف وتخيّر الموقف الذي سيجعل هذا التراث حافزا للتبصّر في الحاضر والتخطيط لمراحل المستقبل المعتمد على نسق سريع في إنتاج المعرفة في ضوء تطوّر المقولات المعرفيّة.

واللاّفت أنّ قراءتنا المتأنيّة لهذا التراث الدّينيّ مفيدة وهامّة وذلك لأنّ المتواتر من المرويّات حجب عنّا النظر في المرويّات الأخرى ضمن المسألة الواحدة، ووجب اليوم تقليب النظر فيها وإحياؤها لانسجامها مع مقولات العصر الداعية إلى اعتماد الموضوعيّة والعقلانيّة وسبل الإقناع.

وعندما ننظر مثلا في تناول المرويّات في التفسير السنّي لحادثة شقّ الصّدر يفاجئنا الطبريّ بلطيفة لافتة. . . حيث ربط بين شرح الصّدر وتقبّل الهدى والإيمان يقول: «يقول تعالى ذكر لنبيّه محمد صلّى الله عليه وسلّم يذكّره آلاءه عنده وإحسانه إليه حاضًا له بذلك على شكره ما أنعم عليه ليستوجب بذلك المزيد منه ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ﴾ يا محمد، للهدى والإيمان بالله ومعرفة الحقّ (صدرك)، فنلين لك قلبك، ونجعله وعاء للحكمة[1]. ولم يعرض الطبري إلى الحديث المنسوب إلى الرّسول، والذي رواه أنس بن مالك، وتبنّته مجاميع الحديث، وعرض في الصحيحين حول تفاصيل شقّ الصّدر حسيّا من قبل ملكين، وبذلك لم يعتبر الطبريّ هذا الحديث حديث تفسير، فهل يعني ذلك أنّه يعتبر حادثة شقّ الصّدر المروية في الحديث ليست متعلّقة بالآية الأولى من سورة الشرح، أو يعني ذلك أنّه يغلّب الجانب المعنويّ في تفسير معنى شرح الصدر في الآية المعنيّة؟ إنّ صريح العبارة في تفسير الطبري يؤكّد ميل المفسّر إلى تبيّن الشرح في أبعاده المعنويّة، ويتكامل هذا المعنى مع تفسير الطبريّ للآية الرابعة من سورة الشرح ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ استنادا إلى حديث تفسير، يقول: حدثني يونس (. . .) عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: «أتاني جبريل فقال: إنّ ربّي وربّك يقول كيف رفعت لك ذكرك، قال الله أعلم، قال: «إذا

(1) الطبري، جامع البيان، م15 ، ج 30 ، ص 257.

ذُكِرْتُ ذُكِـرْتَ مَعِي»[1]، ولاشكّ أنّ الطبـريّ كـان على دراية بالحديث المنسـوب إلى الرسول والمتعلق بشقّ الصّدر في الصيغة المادّيّة، والحجـة على ذلك أنّه ذكر هذا الحـديث في تاريخ الأمم والملوك[2]، إلاّ أنّه لم يعـرضه بمناسـبـة شرحـه للآية الأولى من سورة الشـرح، رغم أنّ المفسّرين الذين اعتـمدوا منحى التفسير بالمأثور ذكـروا أحاديث منسـوبة إلى الرسول بصيغ مختلفة في تفاسيرهم التي عرضت لهذه الآية. . . ويبدو أنّ الطبـريّ تخيّر معنى لغويّا للشرح يقوم على المجاز ورغم أنّ الصـحاح ذكرت حـديثـا منسـوبـا إلى الرسـول ينسـجم مع مـعنى الشـرح على الحقيقة، ويؤكّد أنّ ملكين شقّا صدر النبيّ، تقول الرواية: فقال أحدهمـا لصاحـبه: أفلق صـدره. فهـوى أحدهمـا إلى صدري فـفلقـه فـيمـا أرى بلا دم ولا وجـع، فـقـال له: أخـرج الغلّ والحسد، فأخرج شيئا كهيأة العلقة، ثمّ نبذها فطرحها، فقال له أدخل الرأفة والرحمـة، فإذا مثل الذي أخرج شبـه الفضّة. . .» فإنّ الطبريّ حلّق خارج السّرب فمال عن المعنى الحقيقي للشرح إلى المعنى المجـازي، ويعود ذلك إلى سـببين رئيـسيّين: السـبب الأوّل مـصرّح به، وهو المعنى العام لسورة الشّرح التي فـيهـا حديث عن الضّـيق والسّعـة، وفيهـا تبشيـر لمحمّـد برفع ذكره، وفيـها تـأكيـد على اليسـر بعد العسر، يقـول الطبري: «وقـوله

(1) انظر تفاصيل روايات شقّ الصّدر في تاريخ الأمم والملوك للطبري، م 1 ـ ص ص 455 - 458.

(2) الطبري: جامع البيان، م 15، ج 30، ص ص 258 - 259؛ والآيتان من سورة الشرح 94، 5 - 6.

﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ يقول تعالى ذكره لنبيّه محمّد صلّى الله عليه وسلّم: فإنّ مع الشدّة التي أنت فيها من جهاد هؤلاء المشركين، ومن أوّله ما أنت بسبيله رجاء وفرج بأن يظفرك بهم حتى ينقادوا إلى الحقّ الذي جئتم به طوعا وكرها...[1].

أمّا السبب الثاني غير المصرّح به، فهو يعود إلى السياقات العامّة التي وردت في القرآن بالنسبة إلى معنى الشرح، فقد ورد الاستعمال للشرح في القرآن متّصلا دائما بالصدر[2] ودلّ السياق في كل مناسبة على أنّه لا يعني شقّ الصّدر بل يعني الانفتاح على الإسلام والتشبّع بالإيمان، ولم يكن المعنى متعلّقا بالنبيّ فحسب في مستوى الخطاب، بل ورد شرح الصّدر بشرى للمؤمنين ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾[3]. ويبدو إذن جليّا عند الطبري أنّ شرح الصّدر لا يعني شقّ الصّدر، وأنّ حادثة شقّ الصّدر بالمفهوم الحسّي غير مذكورة في القرآن، وإن ذكرت في الحديث فإنّها تتنزّل ضمن إرهاصات النبوّة وأحاديث الفضائل.

(1) وردت في القرآن صيغة «شرح» مرتين (ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله) النحل 16، 106 و(أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربّه) الزمر 39، 22، ووردت صيغة «نشرح» في الآية (ألم نشرح لك صدرك) الشرح 94، 1، وصيغة «يشرح» في الآية (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام) الأنعام 6، 125، وأخيرا صيغة «اشرح» في الآية (قال ربّ اشرح لي صدري) طه 20، 25.

(2) الزمر 39، 22.

(3) ابن كثير، التفسير، م 4، ص 556.

إلاّ أنّنا سنسجّل أنّ منحى التفسير بالمأثور لم يلتزم بهذا التخريج، فظهرت قراءة غلّبت تأويل شرح الصدر بشقّ الصّدر وانتشرت هذه الرواية وتواترت لاحقا وسعى ابن كثير إلى التوفيق بين القراءة الحسيّة والقراءة المجازيّة فعرض موقف الطبري وثنّى بعرض رواية مالك بن صعصعة التي تؤكّد المعنى المادي، وابن كثير لا يرى في ذلك تناقضا بين المعنيين بل يرى إمكانيّة قبول التفسيرين، يقول: «ولكن لا منافاة فإنّ من جملة شرح صدره الذي فعل بصدره ليلة الإسراء، وما نشأ عنه من الشرح المعنوي أيضا فالله أعلم»[1].

وإذا كنّا نسجّل إلى اليوم غلبة القراءة الحسيّة على القراءة المجازيّة فإنّ ذلك يعود إلى سببين هامّين أساسا وهما البحث عن الانبهار والإبهار بأحاديث الخوارق المنسوبة إلى الرّسول من جهة ووفرة النّصوص التراثية التي حجبت عنّا التعامل مع نصوص أصليّة في التفسير بالمأثور كان فيها الطبري مثلا قد انتبه إلى أصول قراءة عميقة مجازيّة ورمزية إلاّ أنّها لم تصمد أمام القراءات التي تغلّب الميل إلى العجيب والمبهر، وتستند في ذلك إلى إبداعات المخيال الجمعيّ...

أكّدت حادثة شرح الصّدر كما تناولتها المرويّات السنّية غلبة التأويل على الشرح في التعامل مع الآيات القرآنية المشيرة إلى الحادثة، وفي غياب ذكر هذه التفاصيل في النصّ المرجع ظهرت اجتهادات الرواة والمفسّرين، واللاّفت أنّنا سجّلنا ظهور

(1) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، سورة القمر، ج 28 ، ص 166

أكثر من قراءة للحدث، ولم يتولّد التكفير عن التفكير. . . وإذا كان الطبري، وهو العمدة في التفسير بالمأثور في الفترة الإسلامية الأولى، رجّح موقفا فلا يعني ذلك بالضرورة الاستناد إليه لاحقا ضمن نفس الخط في التفسير بالمأثور.

ولعلّنا نحتاج اليوم في تجديد الفكر الدّيني أن نستلهم هذه القيم الأصيلة التي قام عليها تراثنا الديني في مرحلة التأسيس إلاّ أنّه تكلّس الفكر لاحقا فأثّر ذلك على مختلف المقولات المعرفيّة وخاصّة في الفترة الوسيطة، ومازال أثر ذلك جليّا في خطابنا الدّينيّ إلى اليوم. . .

إنّ الرؤية التجديديّة العصريّة للتراث تقتضي اسقاط كلّ دعوة تتعامل مع التراث تعاملا ذاتيّا أو عاطفيا أو تسعى إلى إلغائه وتجاوزه، فالحاجة أكيدة إلى أصالة التراث الحيّ الذي يمنح الأجيال عوامل الاتّصال بين الماضي والحاضر والمستقبل، وإذا كنّا نخشى في هذا المسار تغليب النزعة الإيديولوجية أو المذهبيّة على قراءة هذا التراث وتوظيفه فإنّ عديد المحاولات الإيجابيّة ظهرت في العقود الأخيرة بشكل خاصّ، وهي تؤكّد أنّ المادّة التراثية في حاجة إلى إعادة النّظر فيها في ضوء ما أفرزته المعارف في العصور الحديثة من جهة، وما تولّده القراءة النشيطة للمرويّات القديمة من أسئلة جديدة يمكن أن تفتح آفاقا رحبة أمام دراسة هذا التراث في مختلف أبعاده من جهة ثانية.

ونشير في هذا السياق إلى تعامل محمد الطاهر ابن عاشور مثلا مع الروايات التي تواترت في التفاسير القديمة حول بعض

المسائل ومنهـا ما ورد بشأن انشقاق القِـمر، فهو يقـرّ أن العمدة في التـأويل قـديما في هذه الآية تعـود إلى رواية عـبـد الله بن مسعود حـسبما ورد في الصحيح قـال: «انشق القمر ونحن مع النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بمنى فـانشقّ فرقتين فرقـة فوق الجبل وفـرقـة دونه، فـقـال لنا رسـول اللـه صلّى الله عليـه وسلّم «اشهدوا. . اشهدوا»[1]، لكن هذه القـراءة لم تمنع ابن عـاشـور من عرض المسألة من جوانب جديدة، فاعتبر لذلك أنّ هذا الخبر كان مـستفـيضا ولكنه لم يبلغ درجـة التواتر، لعدم توفّـر شروط التواتـر، يقول ابن عاشـور في تعليقـه على الخبـر: «وليس لفظ هذه الآية. ويـقـصـد الآية الأولى من سـورة القـمـر وهي: ﴿اقْتَرَبَتْ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾. صريحا في وقوعه، ولكن ظاهر الآية يقتضيه[2]. ويساير في البـدء القدامى في تأويلهم إلاّ أنّه يسـتدرك انطلاقـا من هذه المدوّنة فـيـولّد رؤية جديدة تأخـذ بعين الاعتـبار التطوّر الفكري والحـضاري والمعـرفي الذي صرنا نشهده في عصورنا الحديثة، يقول: «وإذ قد حمل معظم السلف من المفسّرين ومن خلفهم هذه الآية على أنّ انشقاق القمر حصل قبل نزولـها أو بقرب نزولهـا فحـريّ بنا أن نبيّن إمكان حـصول هذا الانشقـاق مسايرين للاحـتـمالات الناشئة عن روايات الخـبر

(1) المصدر السابق، ص 167 .

(2) المصدر السابق، ص 168 .

عن الانشقاق إبطالا لجحد الملحدين، وتقريبا لفهم المصدّقين»[1].

ويطرح ابن عاشور الفرضيات الممكنة فيعتبر أنّه يجوز أن يكون قد حدث خسف عظيم في كرة القمر أحدث في وجهه هوّة لاحت للناظرين في صورة شقّه إلى نصفين بينهما سواء حتى يخيّل أنّه منشقّ إلى قمرين، ويجوز أيضا أن يكون قد حصل في الأفق بين سمت القمر وسمت الشمس مرور جسم سماويّ، ومن الممكن كذلك أن يكون هذا الانشقاق حدثا مركّبا من خسوف نصفي في القمر على عادة الخسوف فحجب نصف القمر. . . لم نعد في هذا التفسير الحديث مع نزعة تأويليّة وثوقيّة ترفض الاختلاف بل صرنا مع عرض إمكانيات متعدّدة للتأويل مسايرة للاحتمالات الممكنة والعديدة حتى خيّل للنّاظرين أنّ القمر منشقّ إلى قمرين، يقول ابن عاشور: «فالتعبير عنه بالانشقاق مطابق للواقع لأنّ الهوّة انشقاق عند حدوث خسف عظيم في كرة القمر، وموافق لمرأى الناس لأنّهم رأوه كأنّه مشقوق. . .».

ونجد في كتب السيرة الحديثة تأويلات جديدة تولّدت عن القراءة النشيطة للمرويات القديمة وتدبّرها في ضوء روح العصر وتطوّر نظم المعارف، يقول عبد الكريم الخطيب في كتابه «النبيّ محمّد» حول حادثة القمر: «فانشقاق القمر ظاهرة من الظواهر

(1) عبد الكريم الخطيب: النبيّ محمّد إنسان الإنسانية... ونبيّ الأنبياء، ص 241 ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1975 .

التي تعتري الوجود يوم القيامة، وكما تتكوّر الشمس في هذا اليوم كذلك ينشق القمر وتتناثر النّجوم، وتسيّر الجبال وتنفجر البحار. وقد جاء انشقاق القمر في الآية الكريمة مصاحبا باقتراب الساعة، وهذه المصاحبة تقوّي الرأي الذي نذهب إليه، من أنّ انشقاق القمر سيقع حين تقترب الساعة، وأنّ اقترابها هذا سيؤذن بتغيّرات كثيرة في مظاهر الوجود السماوي والأرضي، كما جاء ذلك في كثير من آيات الكتاب(1).

إنّنا نعتبر أنّ المرويات المنسوبة إلى الرسول والتي تدرج في إطار أحاديث الفضائل في حاجة إلى قراءة دقيقة ونشيطة في مضانّها المتعدّدة قصد غربلتها في ضوء المقاصد الكبرى للإسلام. وهي تكتسي أهميّة قصوى في مقولة التديّن لأنّ المسلم سيسعى إلى جعل سلوكه يتطابق مع واقع هذه الروايات ويتحدّد أفق الفكر عنده في ضوء التأويلات، والتي هي في أصلها قابلة للمناقشة إلى حدّ كبير، وكان قد نبّه إلى ذلك الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في أوّل كتاب «الإسلام والنصرانية» يقول: «فالإسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري، فلا يدهشك بخارق العادة، ولا يغشي بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماويّة، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهيّة. وقد اتّفق المسلمون، إلاّ قليلا ممّن لا يعتدّ برأيهم فيه، على أنّ

(1) سورة القمر الآية 1 الانشقاق الآيتان / 1 و2.

الاعتقاد بالله مقدّم على الاعتقاد بالنبوّات، وأنّه لا يمكن الإيمان بالرسل إلاّ بعد الإيمان بالله».

إنّ تراثنا الدّينيّ في حاجة إلى فحصه في ضوء ما يذكره القرآن، ومازاد على ذلك من تفصيلات وتدقيقات فإنّ جانبا كبيرا منها يدخل في باب التأويل والترجيح وهما يتنزّلان ضمن سنن ثقافيّة ومدارج معرفيّة ورؤى مذهبية. وأكّدت الأمثلة المعتمدة في هذه الورقة أنّ تراثنا يحمل قراءات عقلانيّة منذ فترة إنتاج هذه المرويّات إلاّ أنّه سرعان ما طغى خطّ الأخذ بالعجائب والخوارق وخاصّة في الفترة الوسيطة، ونحتاج اليوم إلى وضع النّصوص في سياقاتها الأصليّة وتدبّرها في أنساقها قصد توليد القراءات الجديدة في ضوء إحياء قيم تراثنا الدّيني في طور نشأته الأولى، وهي قيم تؤكّد التسامح وحقّ الاختلاف وصدق الإيمان. . .

وتكفي الإشارة في الختام إلى القيمة التي يمكن أن تستلهم من عديد الأحداث التاريخية ومنها مثلا ما رواه ابن كثير في تاريخه من أنّ الصحابة حينها فتحوا دمشق جرى تحويل نصف الكنيسة إلى مسجد، وبقي مدخل المسجد والكنيسة واحدا، فكان الصّحابة والمسلمون والمسيحيّون يدخلون إلى المسجد والكنيسة من باب واحد، ثمّ في نهاية مدخل الباب يتفرّع إلى بابين، أحدهما إلى الكنيسة والآخر إلى المسجد، وكان المسلمون أثناء صلاتهم يسمعون صلوات النصارى في كنيستهم، وبقي هذا الوضع حتى نهاية عهد الصّحابة.

تجديد الفكر الديني لدى الشيخ عبد العزيز الثعالبي

محمّد لحول

مدخـــــل

إنّ الداعي إلى إثارة مسألة الفكر الدينيّ لدى الشيخ عبد العزيز الثعالبي أمران على الأقلّ: الأمر الأوّل هو مكانة هذا الرجل في الحركة الإصلاحية بتونس وفي الحركة السياسيّة الوطنيّة، والأمر الثاني هو تميّز فكر هذا المصلح مقارنة بمعاصريه من التونسيين وغيرهم. ولعلّ أبرز ممثّل لهذا التميّز كتاب «روح التحرّر في القرآن» الذي صدر باللغة الفرنسية منذ قرن كامل (أي سنة 1905)[1] وانبنى على فكرتين أساسيّتين هما: تحرير المرأة

(1) قام بنقل الكتاب إلى الفرنسية الهادي السبعي المترجم بالمحكمة الابتدائية بتونس، والمحامي سيزار بن عطّار الذي دافع عن الثعالبي أثناء محاكمته سنة 1904 بتهمة التعرّض لقاضي بلدة مجاز الباب والتعريض بمقام المجلس الشرعي وخصوصا بمقام الشيخ الحنفي أحمد بلخوجة بمناسبة فتواه المشهورة بحلّيّة شكلاطة ماني (انظر جريدة الصواب، عدد 17، يوم 1904/7/22).
ولقد تمّ تعريب الكتاب المذكور سنة 1986 ونشرته دار الغرب الإسلامي.

بتغيير وضعيتها الاجتماعية ومقاومة البِدع والتمسّك بالكتاب والسنّة. والدعوة الى تخليص العقيدة ممّا اختلط بها من باطل مثل التقرّب للمدّعين الصّلاح والتمسّح بالأضرحة والاعتقاد في كرامات الأولياء.

ولعلّه من المفيد أن نشير بإيجاز مفرط إلى ترجمة الشيخ الثعالبي لأنّ هذه الشخصيّة على مكانتها الفكرية والسياسية بقيت مغمورة حتى في البلاد التونسيّة إلى سنة 1987 فلا عجب حينئذ أن تبقى مجهولة في المشرق العربي وفي البلدان الإسلامية.

لقد وُلِد الشيخ عبد العزيز بن إبراهيم بن عبد الرحمان الثعالبي بمدينة تونس في 15 شعبان 1293 هـ/ 5 سبتمبر 1875 م. التحق بجامع الزيتونة في الثانية عشرة من عمره فتلقّى به علوم العربية والشريعة، وتتلمذ على كبار علماء عصره مثل مصطفى بن خليل وإسماعيل الصفايحي ومحمد النجار وسالم بوحاجب. ثمّ انضمّ إلى أركان الحركة الإصلاحية بتونس مثل البشير صفر.

هاجر الشيخ إلى الجزائر وطرابلس ثم بنغازي فأسطنبول فالقاهرة حيث تابع بعض الدروس بالجامع الأزهر والتقى بأعلام مصريّين وفي طليعتهم محمد عبده.

ثمّ زار بلدانا عدّة. وفي سنة 1902 عاد إلى تونس بعد سبع سنوات من الرحلة وشرع في نشر أفكار الإصلاح بالمشرق أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا. وانضمّ

إلى «النادي التونسي» الذي كان يضمّ نخبة من رجال الفكر والأدب والسياسة، وفي سنة 1907 انضمّ إلى «حركة الشباب التونسي» لتأثّرها بحركة الشباب العثماني ومناصرتها لفكرة الجامعة الإسلامية، وكتب الشيخ مقالات في عديد الجرائد.

وأصبح بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى أي سنة 1918 زعيم الحركة الوطنية التونسية فعُهِدَ إليه عرض القضية التونسية بباريس حيث أصدر كتابه بالفرنسية «تونس الشهيدة»، وتمّ على إثر ذلك تأسيس أوّل حزب سياسيّ منظّم برئاسة الثعالبي وهو «الحزب الحرّ الدستوري التونسي»، وبداية من سنة 1923 انتقل الشيخ الثعالبي إلى المشرق وانتهى به المطاف إلى بغداد التي استقرّ بها بين سنتيْ 1926 و1930. وبعد هجرة دامت أربع عشرة سنة عاد إلى تونس سنة 1937 وتوفي سنة 1944 [1] بعد حياة كانت حافلة بالنشاطيْن الفكري والسياسي، اللذيْن تركا بصمات جليّة في تفكيره الذي نعتناه بالتجديديّ، فما هي أهمّ مظاهر التجديد في فكر الشيخ وما هي حدوده؟

(1) لمزيد التوسّع انظر: دائرة المعارف التونسية. الكرّاس 1990/1 . ص ص 21 - 29 . بيت الحكمة قرطاج. كما يمكن الاطلاع على مؤلفات الثعالبي المطبوعة وهي:
- معجز محمد رسول الله، تونس، 1938 ثم 1984
- مسألة المنبوذين في الهند، 1984
- محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان، 1985
- مقالات في التاريخ القديم، 1986
- تاريخ شمال إفريقيا (ط . 1)، 1987
- خلفيات المؤتمر الإسلامي بالقدس، 1988
- الرحلة اليمنية، 1997
وله آثار مخطوطة ومذكرات مفقودة

- 1) **مظاهر تجديد الفكر الديني:**

أ) في العقيــــدة:

لقـد سـعى الشيخ الثعالبـي إلى تصحـيح العـقـيـدة التي اختلطت في نظره بالضلالات فدعا إلى نبـذ البدع المنافية للقرآن والسنّة. ولذا قاوم الطّرق الصـوفية فهـي في نظره سبب تعطيل تقـدّم الحضـارة العربيّـة الإسلامـية وحكمـة التشـريـع فـ «تلك المعتقدات الخرافية تقضي على كلّ مجهود ويشكّل التخلّص منها خطوة كبرى في طريق التقدّم والحضارة»[1]. ونعرف أن الثعالبي سُجـن لمدّة شهريـن بسبب مـوقفه مـن مشائخ الـطرق الصوفـية ورفضه لكرامـاتهم. فناوأه هؤلاء المشائخ العداء ولفّقـوا له تهمة كيديّة بناء على مقال صدر له في جريدة «المنار» بتاريخ 14 أفريل 1903 تحت عنوان «من صديق إلى صديق» وممّا جاء فيه: «لنا (في تونس) علمـاء لكنّهم جهلـة متكبّـرون متـغابنون، وهم آلهـتنا، حديثهم بطونهم، وتدقيقاتهم ومباحثاتهم خاصّة بعجائب التكايا وكرامات القـبور، وعلمهم كعلم آلهـة الآشوريين، لا يزيد ولا ينقص، ولا يتحـدّد ولا ينعدم، وهو منحصـر في تصريف أكَل يأكُل أكلا». واحتـدّت مناوأة مشائخ الطرقية والمتعـاطفين معهم عندما عـرّض الثعالبي يقـاضي بلدة مجاز البـاب وبمقام المجلس الشرعي[2].

(1) روح التحرر في القرآن، ص 83.

(2) انظر الهامش رقم 1.

ولاشك في أنّ رفض الشيخ الثعالبي للطرقيّة دعوة إلى إعمال العقل ونبذ التقليد الأعمى والاتباع اللذين تقوم عليهما الطّرقيّة منهجا وسلوكا. وهذا النزوع إلى التقليد الذي هيّأ أرضية ملائمة لانتشار الطرقية يندرج ضمن ذهنيّة عامّة سائدة في مستويات أخرى منها مستوى التشريع.

ولهذا التفت الشيخ الثعالبي إلى التشريع التفاته إلى العقيدة.

ب) في التشريع:

لا مناص في نظر الثعالبي من وجود مجدّدين ومصلحين يُرشدون إلى معرفة ما بين الأصول والفروع من فروق. فهذه المعرفة ضرورية لما يترتّب عليها من نتائج خطيرة على المجتمعات الإسلامية، فإذا كانت النصوص العامة صالحة لكلّ زمان ومكان فإنّ الأحكام الفرعية تتبدّل بتبدّل الحال والعصر. ويستدلّ على ذلك بما حصل في تجارة الرقيق فبعد أن كانت مباحة في الجاهلية تمّ التضييق عليها عن طريق الكفّارات ثم جاء منعها.

ويتهم الثعالبي الفقهاء بالجمود فقد اتّبعوا منهجا عقيما في التعامل مع النص الديني قرآنا وسنّة. فقد أُوِّل القرآن تأويلا حقودا ومتعصّبا ومناهضا للحرية والتّقارب بين البشر ممّا أدّى في كثير من الأحيان إلى تجميد الحركة الفكرية بدعوى أنّ القرآن هو الذي ضبط للمسلمين حدودا للحضارة والرّقيّ لم يعد بإمكانهم

تجاوزها[1]. فالثعالبي يدعو إلى أن تكون التشريعات (أي الأحكام والفتاوى) متّصلة بالواقع أي تحويل الدين من سلطة قمع إلى سلطة تحرير «أي تأويل القرآن تأويلا مطابقا لمبادئ الثورة الفرنسية التي هي نفس المبادئ التي جاء بها القرآن، بفضل ذلك يتسنّى للمسلم أن يستمدّ العناصر القادرة على تغيير عقليته وتحويله إلى إنسان جدير حقيقة بهذا الإسم، أي إنسان حرّ ومتعلّم ومتأثّر بكلّ ماله علاقة بالإنسانية والرقيّ والحضارة»[2].

ج) التركيز على المقاصد في النّصّ الديني:

نجد في كتابات الثعالبي نزوعا نحو تغليب المقاصد في تفسير بعض المفردات أو الآيات. ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ**﴾[3]. يرفض الثعالبي اعتبار أن الزينة يُقصد بها الوجه بل في رأيه هو كلّ ما هو صالح للتجميل كالهندام والشعر والمجوهرات والطيب.

وفي سياق إبراز المقاصد أحصى الثعالبي ستّا وثلاثين

(1) روح التحرر في القرآن، ص 59.
(2) نفس المصدر، ص 118.
(3) سورة النور، الآية 31.

سورة ومائة وخمسا وعشرين آية تحثّ على احترام الديانات الأخرى وانتهى إلى أنّ التسامح يمثّل فكرة أساسية في القرآن، لكنّ أصحاب الأفكار الضيّقة أغلقوا باب الإسلام في وجه البشرية جمعاء... وعزلوا المسلم عن «كلّ حركة تقدّمية وحضارية[1]. ويذهب الثعالبي إلى أنه بقدر ما كان الإسلام في بداياته متسامحا مع شعوب الأراضي المفتوحة أصبحت العلاقات في الأزمنة الأخيرة تتسم بالتعصّب البغيض استنادا الى بعض الآيات الموجّهة ضدّ اليهود والمشركين والحال أن تلك الآيات موجّهة ضدّ الأعداء السياسيين ومعكّري صفو الأمن العام ومُثيري الفتن فهي تشير إلى بعض القبائل المجاورة المتحاربة مع الرّسول[2].

ـ 2) المواقف التجديديّة في الاجتماع والسياسة:

أ) في الاجتماع:

تأثّر الثعالبي بالمناخ الاجتماعي الذي كان يسود المجتمعات الأروبية حيث يمارس الفرد حقوقه وواجباته ويتمتّع بحريات متعدّدة كحرية الرأي وحريّة العقيدة والمساواة أمام القانون. وعلى ضوء مبادئ التحرّر في المجتمعات الأروبية قرأ الثعالبي القرآن فرأى فيه صورة للحياة المتحرّرة.

فمثلا مبدأ المساواة من المبادئ الاجتماعية الكبرى في

(1) روح التحرر في القرآن، ص 89.

(2) نفس المصدر، ص 112.

الإسلام إذ «الناس سواسيّة كأسنان المشط» «فلا فرق بينهم على أساس الولادة أو الثروة أو الجاه أو القوّة ولا فضل لأحد على آخر إلاّ بالتقوى»[1].

ويستشهد بالآية ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[2]. ثم يتساءل: «ألا نظنّ أنفسنا ونحن نقرأ تلك الآيَة الكريمة كأنّنا نُطالع الفصل السادس من الإعلان عن حقوق الإنسان؟ وقد جاء فيه: جميع المواطنين متساوون في نظر القانون ومؤهّلون على حدّ السواء لجميع المراتب والمناصب والوظائف العمومية على أساس كفاءاتهم وبدون أيّ تمييز آخر ما عدا ما يتّسمون به من فضائل ومواهب»[3].

وفي ظلّ القيم الليبرالية وجدت المرأة الأروبية فضاء متسعا للتمتّع بحقوقها المدنية والقيام بواجباتها مثل الرّجل تماما. ويرى الثعالبي أنّ مظاهر تلك الحريّة ليست غريبة عن المجتمع الإسلامي الأوّل. وفي هذا السياق رأى أنّ الاحتجاب الذي عُزلت بموجبه المرأة عن الحياة العامّة يستند إلى آيات موجّهة أساسا الى نساء النبيّ دون سواهنّ من النساء فخصّهنّ بواجبات لا تعني كلّ النّساء.

يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ

(1) نفس المصدر، ص 92.
(2) سورة الحجرات، الآية 13.
(3) روح التحرر في القرآن، ص 92.

النَّبِيّ إلاَّ أنْ يُؤذَنَ لكُمْ... وَإذَا سَألْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْألُوهُنَّ مِنْ وَرَاءَ حِجَابٍ﴾[1]. والآية الثانية: **﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيّ لَسْتُنَّ كَأحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إن اتَّقَيْتُنَّ فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفًا﴾**[2].

ويرفض الثعالبي تعميم الأحكام الواردة في الآيتين مستندا إلى القياس وأسباب النزول ليصل إلى القول «إنّ خلع ذلك الحجاب معناه تحرير المرأة المسلمة وإشهار الحرب على التعصّب والجهالة ونشر أفكار التقدّم والحضارة وصيانة المصالح العليا للأسرة والتراث العائلي وهو يعني في آخر الأمر إعادة تركيب المجتمع الإسلامي كما كان في عهد الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم وأصحابه رضي الله عنهم أي مثل المجتمع الأروبي»[3].

وفي نفس السياق نظر الثعالبي إلى تعدّد الزوجات نظرة نقديّة تنطلق ممّا هو عامّ الحدوث لا ممّا هو نادر الحدوث فما يُنظر إليه هو المقصد لا منطوق النص.

ففي محاضرة في جامعة آل البيت ببغداد، تعرّض الثعالبي إلى قضية تعدّد الزوجات عند حديثه عن المواريث إذ الأصل أن تكون للزوج زوجة واحدة فالهالك إن ترك زوجة واحدة أو زوجتيْن أو ثلاثا أو أربعا كان لهنّ جميعا نصيب الزوجة الواحدة ولهذا فإنّ التعدّد من الأمور النادرة فلم يُراعَ في أحكام المواريث.

(1) سورة الأحزاب، الآية 53.
(2) سورة الأحزاب، الآية 32.
(3) روح التحرّر في القرآن، ص 24.

وفي نفس السياق والنظرة الثاقبة دعا الثعالبي إلى إجبارية التعليم مستندا على الأقلّ الى ثلاثة أحاديث نبوية وهي «خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء» في إشارة إلى عائشة و«اطلبوا العلم ولو بالصّين» و«طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة». وعلّق الثعالبي على الأحاديث المذكورة بقوله: «فلو كان التعليم الإجباري الذي فرضه الرسول... واقعا مكتسبا لتمتّعت المرأة بكامل حقوقها ولأدركت أنّه لا وجود لأيّ نصّ يفرض عليها ستر وجهها ولا لأيّ نصّ يحكم عليها بالانزواء في بيتها كأنّها في سجن»[1]، وهذا الوضع الاجتماعي لا يختلف كثيرا عن الوضع السياسي.

ب) **في السياسة:** شهّر الثعالبي بالحكم الاستبدادي الفردي في محاضرة في جامعة آل البيت ببغداد فالحكم الاستبدادي «أوقف حركة التقدّم في البلاد الإسلامية وحرم المسلمين من فوائد الترقّي وحال بينهم وبين الاستفادة من تجارب الأمم الراقية» ويستند الثعالبي إلى رفض الاستبداد إلى القرآن مثل الآية ﴿**مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ**﴾[2].

وتجاوزا لسلبيّات الحكم الانفرادي المستبدّ دعا الثعالبي إلى إيلاء المؤسّسات السياسية مكانة أساسية فيقول مبيّنا سبب تخلّف المسلمين السياسي: «لأنّهم لا يشتغلون بالمؤسّسات بل بالأفراد

(1) درّس الثعالبي بجامعة آل البيت ببغداد بين سنتيْ 1926 و1930. وجمعت محاضراته ونشرت بدار الغرب الإسلامي سنة 1985 تحت عنوان «محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان».

(2) سورة آل عمران: الآية 79.

تأييدا للحكم الاستبدادي فلو اشتغلوا بالمؤسّسات لما جمد المسلمون على هذا النّحو. . . وقد أدّى بنا هذا الجمود المهلك إلى سقوط مدنيّتنا وضياع دولنا وممالكنا»[1].

وقد تجلّى وعي الثعالبي بقيمة المؤسّسات في النهوض بالمجتمع في انخراطه بما يُسمّى اليوم بالمجتمع المدني من جمعيّات ونواد ثمّ ضمن أوّل حزب سياسي وطني تونسي سنة 1920. وبرز موقف الثعالبي في تجاوزه النظرة السياسية التقليدية في اعتباره أن الخلافة أو الإمامة ليستْ أصلا من أصول الدّين وإنّما هي مسألة اجتهادية ولا نجد في القرآن نصّا عليها. وقد عبّر الثعالبي عن هذا الرأي في مؤتمر الخلافة بالقاهرة الذي التأم بداية من يوم 1926/5/12 وأعاد التعبير عن نفس الموقف في مؤتمر القدس الذي انعقد بداية من 27 مارس 1931[2].

(1) مجلة روافد، المعهد الأعلى لتاريخ الوطنية ـ العدد الخامس 1999-2000، ص 183.

(2) انظر ترجمة الثعالبي مفصلّة في دائرة المعارف التونسية. الكراس 1990/1.

وتجدر الإشارة الى إمكانية الاطلاع على المقالات التالية المتعلقة بالفكر الإصلاحي لدى الثعالبي:

ـ حمادي الساحلي: الشيخ عبد العزيز الثعالبي مجدّدا دينيا ومصلحا اجتماعيّا. روافد. مجلة يصدرها معهد تاريخ الحركة الوطنية، العدد 5 - 1999/2000 .
ص ص 179 - 184.

ـ عميرة علية الصغير: الغرب في فكر عبد العزيز الثعالبي، روافد العدد 5 - 1999/2000 ص ص 185 - 196.

ـ الطاهر المناعي: الثعالبي من الإسلامية الى الكونية. الحياة الثقافية. مجلة تصدرها وزارة الشؤون الثقافية. السنة 26. العدد 130 ـ ديسمبر 2001.

ـ الطاهر مناعي: قيم التراث/ قيم الحداثة: بين المطابقة والتعارض «روح التحرّر في القرآن نموذجا» ـ الحياة الثقافية ـ السنة 27 ـ العدد 131 ـ جانفي 2002.

3) حدود آراء الشيخ الثعالبي التجديدية:

لاشكّ في أنّ آراء الشيخ الثعالبي في الدين والمجتمع والسياسة كانت تجديدية إذا ما نظرنا إلى ثقافة الرجل التقليدية وإلى الظرفيّة التاريخيّة التي ظهرت فيها. فالرجل كان عميق النظرة إنسانيّ الأبعاد إذ ميّز تمييزا دقيقا بين الغرب في وجهه الاستعماري البشع والغرب في وجهه الحضاريّ المشرق. فرأى أنّ عملية الاحتكاك بالغرب عمليّة جراحية لابدّ منها فكان بذلك واعيا وعيا جليّا بجدلية حركة التاريخ فهذه الجدلية تفرز، في آن، ما هو سلبي مثل تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية وتهديد الهويّة بالطمس، وما هو إيجابي مثل تنبيه التونسيين وغيرهم إلى التفاوت الكبير والبون الشاسع بينهم وبين الأروبيين «فالقوم قد سبقونا إلى الحضارة بأحقاب» كما جاء على لسان المصلح التونسيّ أحمد بن أبي الضياف.

وعلى هذا النحو لم يدعُ الشيخ الثعالبي إلى الانكفاء على الذات بل دعا إلى ضرورة الانفتاح على الغرب وأخذ ما ينفع في بناء أركان المدنيّة من علم وتجارة وزراعة وبذلك أقرّ بالرسالة الحضارية لأروبا ولفرنسا على وجه الخصوص. وكتاب «روح التحرّر في القرآن» يُفصح عن هذا الإقرار بكل وضوح.

وهذا الانفتاح على الغرب بقي مشدودا إلى نظرة سلفيّة تمجيدية ترى إمكانية استعادة الفترة التأسيسية للإسلام. فإذا أراد المسلمون أن يعيدوا إلى الإسلام عصر شبابه الأول يجب عليهم - حسب الثعالبي - أن يجمعوا في طليعتهم بين علوم

الدين والدنيا معا، وأن يسلكوا مسلك أسلافهم الأوائل، حتى تنطلق عقولهم من أسر العبودية والأوهام.

ولا يتأتّى هذا في نظرنا إذا بقيت الذهنيّة السائدة ذهنية ماضويّة تردّ كل حادث وجديد إلى الماضي وتبحث له عن شرعيّة تاريخية.

فمثل هذا يتعارض مع السّير الخطّي - إن لم نقل الحتمي - للتاريخ. فالتشابه بين بعض أحداث الماضي وبين أحداث التاريخ المعاصر لا يعني المطابقة. وهذا ما لم يتنبه إليه الشيخ الثعالبي وغيره من السلفيّين. وهكذا نستطيع أن نفهم سبب انتزاع المفاهيم من حيّزها التاريخي والبحث لها عن حيّز آخر. فمفاهيم مثل التسامح والعدالة والحرية والشورى لا تحمل دائما نفس المضامين الفكرية. فلا يمكن القول إنّ مفهوم الحريّة كان معروفا لدى المسلمين الأوائل فلابدّ من ضبط مضمونه ومجالاته والظروف التاريخية التي أنشأته وساعدت على تطوّره فليس هناك مفهوم ثابت وجامد فالتاريخ يعمل عمله في المفاهيم، فلا يصحّ على مستوى الفكر أنّ يكون المنهج إسقاطيّا أي أن نُسقِط مفاهيم حديثة على فترة تاريخية سابقة. كما لا يصحّ أن يكون المنهج انتقائيّا كما فعل الشيخ الثعالبي عند تناوله لمبدإ التسامح الديني إذ أكّد على أنّ الدين الإسلامي يقوم على مبدإ التسامح إزاء الأخرى دون أن يبيّن أنّ هذا التسامح مشروط فلا ينبغي أن يتعارض مع اعتبار «إنّ الدين عند الله الإسلام». ويبرز المنهج الانتقائي لدى الثعالبي في أمثلة متعدّدة، من ذلك مثلا سكوته

عن أنّ حروب الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم لم تكن دائما دفاعا عن النفس وسكوته عن ظاهرة الرقّ في المجتمع الإسلامي وعن وضعيّة أهل الذمّة. فهذه الأمثلة وغيرها تدلّ على أنّ الثعالبي انبرى منافحا عن الإسلام داعيا إلى تجديده دون أن يكون واعيا تمام الوعي بأنّ العصر الإسلامي الأول هو عصر الوحي وأنّ العصر الحديث هو عصر العلم والعَلمنة والعقل. وليس هناك جسر يُمكن أن يربط بينهما لأنّ الرؤية والبنية الذهنية تقوم على التناقض. فهل يصحّ القول اليوم بتجديد الفكر الديني أم إنّ القول الأنسب اليوم هو نقض الفكر الديني؟ إنّ السؤال المطروح هو جوهر المشكلة. فإذا لم يطرح مع روّاد الإصلاح الأوائل فهو مطروح بحدّة على الفكر الإسلامي المعاصر. فهل تجديد الفكر الديني هو المدخل الأنسب إلى الحداثة وتحدّياتها؟

الجرجاوي وفرصة الخلافة

محمّد البحري

ربّما اعتُبرت مسيرة الإنسان عبر تاريخه الطويل تسلسلا من الأحداث المتفاوتة أهمية وأثرا وأصداء. هذه الأحداث هي من ناحية من فعل الإنسان ومسؤوليته، وهي من ناحية ثانية موجّهة لمساره وصانعة في تاريخه انعطافات من شأنها أن تصبغ التاريخ البشري بصبغة التعرج والتعقيد. على أنّ هذه الأحداث، مهما كانت جسامتها، ومهما كان فعلها في الإنسان وفي تاريخه، تبقى محدودة بالزمن. فالتاريخ أكبر وأعظم من مجموع أحداثه، ولا يمكن أن نتصور حدثا أبديا، إذ أنه بافتراض أبدية الحدث لم يعد هناك تاريخ. وإلى جانب هذه المحدودية، لا يمكن للحدث أن يتكرر. فإذا شهد التاريخ كثيرا من الظواهر التي تبدو على قدر كبير من التشابه والتقارب، فإنّ اختلاف الزمن والفضاء كفيل بنفي التكرر.

غير أنّ الإنسان، في وعيه الحادّ بتاريخه، وفي انهمامه المَرَضيّ بمستقبله، وفي إثبات ذاته المحدودة إزاء مطلق الزمن، سعى جاهدا إلى إعادة عيش الأحداث المتميّزة، ولو كان ذلك

على سبيل التجوّز أو حتى الوهم. وما تراكُمُ المادة التاريخية في الذاكرة البشرية سوى صدى لهذا السعي الدؤوب إلى استعادة الحدث، فالناس منشدُّون بقوة إلى ماضيهم، ولعلهم يفعلون في راهنهم بواسطة هذا الماضي، إذ أن تمثل أحداث الماضي في الوعي الإنساني كثيرا ما يفعل في إنجاز غيرها من الأحداث. وما يقال عن الحدث التاريخي ينطبق على مسار الفكر البشري وإن كان نسقه أقل تسارعا وتغيرا من نسق الحدث الماديّ.

لنذكر مثالا عمّا قدّمنا: قد دخلت الحروب الصليبية التاريخَ منذ حوالي سبعمائة سنة (منذ القرن الثالث عشر)، لكننا شهدنا في العقد الأخير من القرن العشرين، إبّان حرب الخليج الثانية، حضورَ الفكرة الصليبية بقوة لدى الطرفين الغازي والمغزوّ. نقول «الفكرة الصليبية» لأن الفكرة أكبر من الظاهرة والظاهرة أكبر من الحدث، ولأن هناك جدلية خفية بين الفكرة والحدث: أيّهما ينتج الآخر. وما دمنا مع هذا المثال، فإنّنا نطرح سؤالا: هل يجوز لنا الحديث عن «صليبية» في العصر الحديث، في المواجهة بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي، صليبية في مواجهة فكرة الجامعة الإسلامية التي اتخذها السلطان عبد الحميد شعارا ومبدأ عمل وجنّد لها كل ما استطاع من وسائل ومن أتباع؟ الجواب البديهي يتمثل في أنه لايجوز بل لايليق الحديث عن صليبية في العصر الحديث. ذلك أن الغرب، وهو أحد طرفي الصراع، بل هو اليوم أقواهما، هو أوّل من سعى إلى التخلّص من هذه الظاهرة، بما أنّه شهد بداية

منها هي في حدّ ذاتها تغيّرا عميقا عصف بكل البنى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية القديمة واستحدث بنى جديدة تكاد تكون على قطيعة تامة مع كل ما سبقها. بل يمكن القول إن الحروب الصليبية كانت عاملا أساسيا في هذا التغير العميق الذي لم يشهد له تاريخ البشرية مثيلا. فتوكفيل (A.deTocqueville)، في تتبعه الدقيق لسيرورة تطور المجتمع الغربي الداخلي من الطبقية الإقطاعية إلى الحداثة والمساواة والديمقراطية، يرى أن الحروب الصليبية كانت عاملا حاسما في هذه السيرورة. يقول بعد الحديث عن ظهور «ثورة ديمقراطية» في المجتمعات الغربية : «... عندما نقلّب صفحات تاريخنا، لا نكاد نجد أحداثا كبرى لم تعُد، طيلة سبعمائة سنة، بالنفع على المساواة. فقد أهلكت الحروب الصليبية وحروب الأنكليز النبلاءَ وقسّمت أراضيَهم، وأشاع إنشاء البلديات الحرية الديمقراطية في صلب الملكية الاقطاعية، وساوى اكتشاف الأسلحة النارية بين الفلاّح والنبيل في ميدان المعركة، ومنحت المطبعة عقلهما مصادرمتساوية، وألقى البريد المعرفةَ على عتبة كوخ الفقير كما على أبواب القصور، وأكدت البروتستنتانية أنّ الناس جميعا متساوون في القدرة على الاهتداء...»[1].

ونابوليون بونابارت، في حملته على مصر، يعلن للشعب المصري براءته من الصليبية بل عداءه لها. يقول ـ بقطع النظر عن مطامحه الحقيقية ـ في الخطاب الذي وجّهه إلى المصريين

Alexis de Tocqueville; De la Démocratie en Amérique, introduction p.p 3 - 5 (1)

والذي أوردته جميع الدراسات: «. . أيها المشايخ والقضاة. . قولوا لأمتكم إن الفرانساوية هم أيضا مسلمون مخلصون وإثبات ذلك أنهم قد نزلوا في رومية الكبرى وخرّبوا فيها كرسي البابا الذي كان دائما يحث النصارى على محاربة الإسلام، ثم قصدوا جزيرة مالطا وطردوا منها الكواللييرية[1] الذين كانوا يزعمون أن الله تعالى يطلب منهم مقاتلة المسلمين. .».

نقول بعد هذا إنّه بصفة أساسية، قد سعى الغرب الحديث إلى التخلص من الصليبية، رغم كثير من مظاهر المحافظة المتمثلة أساسا في النشاط التبشيري الكنسي، لأنه في حداثته وفي نمط اقتصاده الرأسمالي ينشد بحقّ انتصارَ البضاعة لا غيرها. والبضاعة، ابنة الليبرالية، تتطلب حرية العبور فهي لا تتقيد بأية منظومة ولا عقيدة ، وإنما عقيدتها الوحيدة هي السوق وفتحها. لقد نظرت إلى العالم على أنه أسواق فعلية وممكنة، وإلى الشعوب على أنها ذات نمط واحد هو نمط الاستهلاك، فمن الطبيعي إذن أن تستوي في نظرها الأديان والأجناس، بل من الطبيعي أن تستميل الأديان المختلفة وأصحابها خدمة منها للسوق. ولعله من المفيد أن يُدرَس ذلك الصراع الطويل الخفي والمضحك في الوقت نفسه بين صانعي الاستعمار الرأسمالي ورجال الكنيسة في جهودهم التبشيرية ، ذلك الصراع الذي انتهي بانتصار استعمار السوق انتصارا ساحقا.

(1) الكواللييرية: يعني بهم فرسان القديس يوحنا الذين صاروا يسمّون منذ احتلّوا مالطة سنة 1530 فرسان مالطة. وهم في الأصل جمعية لإسعاف المرضى من حجيج القدس، ثم صاروا منظمة عسكرية صليبية حتى سنة 1798 لما احتل نابوليون مالطة.

وعلى الرغم مما سبق ذكره، يمكن أن نطرح في شكل تساؤل فحسب فكرةَ الصليبية نظرا إلى خصوصية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ونظرا إلى خصوصية الكتاب الذي يتناوله هذا الحديث. وإننا إذ نطرح هذا التساؤل فإنما لمحاولة سبر أغوار جانب من الفكر الإصلاحي إزاء الفرص التي أتيحت له، والتحديات التي طرحت عليه. فقد طغى على الفكر الإصلاحي العربي الإسلامي حضور أوروبا الغربية متمثلة في قوتين عظميين هما أنكلترا وفرنسا، القوتين الإمبرياليتين، اللتين تقاسمتا النفوذ على جميع الأقطار العربية الإسلامية تقريبا. ولسنا نكرر هنا الحديث في ما وقع من فرض الامتيازات (Les capitulations) على السلطنة العثمانية ولا التدخل لحماية الأقليات ولا التدخل العسكري ولا إجبار السلطنة على فتح أسواقها ولا فرض الدساتير عليها ولا استعمار بعض من ولاياتها. . . فهذا كله مسطور في كتب التاريخ. وإنما نريد الإشارة إلى «فرع آخر» من الفكر الإصلاحي، إنْ صحّ التعبير، أو على الأقل إلى مجموعة من أفكارمنه وهو المسمى فكرة الجامعة الإسلامية. هذا «الفرع» ليس مستقلا في حد ذاته وإنما هو منبث في ثنايا التيارات الفكرية المعروفة لدى الجميع من سلفية وغيرها. لا نسمي هذا الفرع أو مجموعة الأفكار والمواقف تيارا فكريا قائم الذات، إذ هو مندرج أساسا ضمن التيار السلفي الإصلاحي ولكن نروم التنبيه فقط إلى ضرورة أشمل مما تعودنا عليه من

تصنيف للتراث الإصلاحي في العصر الحديث. للتوضيح نقول إنه إذا كان الغرب الأوروبي قد «استولى» على الجناح الجنوبي للسلطنة، فإنّ روسيا القيصرية قد كانت تقريبا الفاعل الأساسي في انفصال جناحها الشمالي، أي ولاياتها الأوروبية. على أن فعل أوروبا الغربية في الجنوب بالأساس وفعل روسيا شمالا، رغم تزامنهما وتقارب أهدافهما، متباينان في طبيعتهما. فروسيا لم تشارك قديما ـ بصفتها مجموعة واعية ـ في الحروب الصليبية، على غرار أروبا الغربية. فكأننا بها منذ بطرس الأكبر بدأت تتدارك ما فاتها من حرب دينية، فقد غذّى بطرس الأكبر فكرة حماية المسيحية الأرتودوكسية، وسعى إلى تخليص المسيحيين من قبضة العثمانيين، وإلى مركزة الكنيسة في روسيا على غرار بابوية روما، فتدخلت روسيا طبقا لذلك لتحرير اليونان في 1828 - 1829، ولتحرير البلقان في 1877 - 1878. وسعت داخل ولايات الجنوب أي البلدان العربية إلى حماية المسيحيين الأرتودوكسيّين وكان تدخلها محسوسا جدا، وكان حضورها على قدر كبير من التعقيد، نظرا إلى تعقد العلاقات بين المذاهب الدينية. ومعنى هذا أنّ العمل الروسي أقرب إلى طبيعة الصليبية. وبهذا الصدد يكتب نجيب عازوري سنة 1904 في أسلوب لا يخلو من سخرية ولا من إدراك عميق للخلفيات الدينية لدى الروس وهم يعملون بما سماه وصية بطرس الأكبر: «إن قدسية روسيا حيال هؤلاء الطيبين هي في تجسيدها

للأرتودوكسية، الدين الحقيقي الذي يجب أن يهيمن على الأرض من أجل إتمام نبوءة الإنجيل عندما يتحدّث عن راع واحد وقطيع واحد، والقيصر الأبيض ابن الشمس هو القائد المنظور (المنتظر؟) لهذا الدين العالمي، بيد أنّ القدس تحوي قبر المسيح، بالإضافة إلى المقدسات الأخرى المتصلة بأفعال من حياته الإنسانية ومعجزاته المختلفة ويعطي فتح المدينة المقدسة المنتزعة من الكفرة للقيصر سحرا أدبيا كبيرا تجاه جميع الأرتودوكس ويمنحه شيئا من الرفعة على البابا الذي اضطر أن يقبع في مدينة سجن فيها ولم يسكنها المسيح..»[1]، ثم يرى بعد ذلك أن «روسيا تعتبر نفسها الوريث الوحيد للرجل المريض»[2]. من خلال هذا نتساءل: ألا تكون فكرة الجامعة الإسلامية التي سبقت الإشارة إليها ردا «إسلاميا» على هذه «الصليبية» الجديدة، أكثر مما هي رد «سياسي» على تدخل القوتين العظميين أنكلترا وفرنسا؟ نورد بهذا الصدد قولا لبرنار لويس: «في الوقت الذي وقع فيه طرد المسيحيين، حتى العثمانيين منهم من الإدارة، ازداد تأكيد الطابع الإسلامي للامبراطورية وضرورة الوحدة الإسلامية التي ستنتصر في العقد الموالي، ففي زمن سلطنة عبد العزيز وقع بقوة خاصة تطوير الفكرة القائلة إن السلطان العثماني ليس رئيس مسلمي

(1) نجيب عازوري، يقظة الأمّة العربية تعريب وتقديم د. أحمد أبو ملحم ن. بيروت 1979 ص 13.

(2) م. س. ص. 110.

الأمبراطورية فحسب وإنما هو كذلك الخليفة بالنسبة إلى كل المؤمنين وهو ـ وهذا هو الأمر الجديد ـ وريث الخلفاء الأوائل»[1].

ألا يستفاد من قولي عازوري ولويس أنّ الأمر يتعلق بمجابهة بين قوتين ما تزالان في طور الحروب الصليبية؟ إننا نطرح السؤال مع قناعتنا بأن الحدث التاريخي لا يتكرر، وبأن العثمانيين والروس مهما اعتنقوا فكرة الحرب الدينية، لايمكن أن يعودوا إلى الوراء. قد يدعم تساؤلنا وضعُ روسيا نفسها، فقد كانت في زمن هذه الأحداث متخلفة بالنسبة إلى أوروبا الغربية، إذ جاءت نهضتها متأخرة، بل كانت زمنَ الثورة الصناعية تعيش بقايا عصر الإقطاع، ومن هنا اتخذ الصراع بينها وبين السلطنة نسقا يختلف عن نسق المواجهة بين السلطنة والقوى الغربية. إن المهم من هذا كله هو الدعوة إلى مزيد البحث في الجوانب المغفلة من الفكر الإصلاحي وإلى عدم الاكتفاء بما استقر من تنميط تقليدي. ونشير بهذا الصدد إلى أننا في دراسة فكرنا الحديث، الإصلاحي منه خاصة قد أهملنا أو كدنا، رافدا هاما جدا هو الفكر المتأتّي من الصراع العثماني الروسي، فنحن مثلا لم نهتمّ بتاريخ الولايات العثمانية الأروبية ولا بمآلها إلا عرضا. يذكر لنا التاريخ أن القوتين العظميين لم تحتلا هذه الولايات مثلما فعلتا بباقي الولايات العربية والإسلامية في آسيا، هل كان ذلك عرضا؟ هل كان نتيجة

(1) برنار لويس، الإسلام واللائكية ص 114

لاتفاق ضمني مع روسيا؟ فقد جاهدت روسيا في سبيل بسط هيمنتها على الولايات العثمانية الأوروبية. وبعد، أليس بسط الاتحاد السوفياتي نفوذه على أوروبا الشرقية ، في الحرب العالمية الثانية وبعدها، سيرا على خطى روسيا القيصرية في ثوب جديد هو ثوب الاشتراكية؟ ثم أليس اعتناق بعض المثقفين العرب للفكر الاشتراكي، في الجانب اللاواعي منه على الأقل، بمثابة رد الفعل على صليبية روسيا القيصرية و قد استقرّ الحقد عليها في لاوعي الأجيال؟

في هذا الإطار يتنزّل الاهتمام المفاجيء للمفكرين والأدباء العرب باليابان. وبهذا الصدد لابد من إبداء جملة من الملاحظات التمهيدية:

أولا، إنّ الآخر في الفكر العربي الحديث انحصر في الغرب الأوربي، بحيث صارت الحضارة هي حضارة هذا الغرب، وصارالتقدم والمدنية والتحرر وغير ذلك مختصا بالغرب مقتصرا عليه. وقد كان من الممكن أن تحظى روسيا بجانب وافر من اهتمام الفكر العربي لولا الأحداث الخطيرة التي شهدتها، أحداث الثورة البلشفية، هذا بالإضافة إلى أن عامل اللغة كان له دور فاعل، فلم تُتعلّم الروسية ولم تترجم الكتب منها إلى العربية إلا بعد تلك الثورة بعقود .

ثانيا، لم يلتفت المصلحون العرب إلى اليابان ولا إلى نهضتها إلا بعد انتصارها العسكري على روسيا، أي بسبب

حدث تاريخي متميز. ولعل هذا يوحي إلينا برأي في الفكر العربي هو أنه فكر أحداث تعرِض لا فكْر تحليل واشتشراف.

ثالثا، إن اهتمام العرب الكبير بهذا الانتصار دون غيره كان بسبب أن اليابان عدو لروسيا وروسيا عدو للسلطنة، نقول هذا دون أن نغفل عن أن تغنيَ العرب به ناتج عن كونه أول انتصار للشرق على الغرب في العصر الحديث، فهو يمثل فرصة لانعتاق مأمول.

رابعا، إنّ الرأي العام العربي وكذلك العالمي قد كان على يقين من انتصار روسيا، يقول نجيب عازوري سنة 1904، دون أن يلغي فرضية هزيمة روسيا: «إذا أرادت روسيا أن تجني بعض ثمار انتصارها القريب على اليابان، فلا يجب عليها أن تضع العوائق بوجه استقلالنا، وإذا هزمت فلن يُجديَها نفعا اعتزازها بنفسها»(1). فكان وقع انتصار اليابان وقعَ الحادث الخارق.

في هذا الإطار كذلك يتنزّل اهتمامنا بكتاب الجرجاوي في هذا المقال.

المؤلف علي أحمد الجرجاوي صحافي رأس جمعية الأزهر العلمية، وأصدر جريدة الإرشاد بالإسكندرية سنة 1899 وهي «لسان حال» الجامعة الإسلامية ، ثمّ أصدر بعد عودته من اليابان جريدة الأزهر المعمور حتى سنة 1907. يذكر الزّركلي

(1) عازوري، م. س. ص. 118 .

في الأعـلام أنّه توفّي سنة 1922، ويذكر مقدّم الطـبعة الجديدة[1] أنّ السلطان عبـد الحميـد كان يدعّم الجرجـاوي، بل كان يموّله، ويعـزو تـوقّف جـريدته إلى انقـطاع تمويل السلطان. وقــد قـام برحلته إلى اليابان عام 1906، بعد حوالي سنة من انتـهاء الحرب الروسيـة اليابانيـة. وككلّ الرحّـالة دوّن الجرجاوي كل مـا لفت انتـباهـه، فكتب عن التـعليم العـصري في اليـابان وعن وطنيـة اليابانيين وعن المرأة وعن حـرية الصحافة الخ. . غـير أن القراءة الأولى للكتـاب تثـير كـثيـرا من التسـاؤل ومن الشك أيضـا. فالرحلة كـما يصـرّح صاحبـها، تهدف إلى الاطـلاع على تجربة اليابان في نهضتـها العملاقة العجـيبة. يقول في ص 13 : «وإني لم أقصـد برحلتي هذه في الحـقيـقة مجـرد الاشتـراك مع الذين ذهبـوا إلى اليـابان في نشر تعـاليم الدين الإسـلامي، بل كـانت رغبتي متـوجّهة أيضا إلى استطلاع أحوال هذه الأصـقاع ومقدار ما وصلت إليه من المدنيـة وتقدّمها في العلوم». غيـر أنه كان قد صـرح قبل هذا في الـصفـحة السابقـة مـباشـرة، أنه ذهب إلى اليابان للاشـتراك في مؤتمر عـالمي للأديان، دعا إليه الأمـبراطور نفسه، يقول في ص 12 : «وقد كنت أقرأ في الصحف المحلية ما تنقله من الأنـباء المتواتـرة بانعـقـاد مؤتمـر ديني في بلاد اليـابان بأمرالميكادو الحاكم على تلك البلاد، وتوجُّـه البعثات الدينية من المسلمين وغـيرهم لحـضور هذا المؤتمر الذي تنحـصر أعمـاله في

(1) الشيخ علي أحمد الجرجاوي: الرحلة اليابانية، ميريت للنشر والمعلومات ط 2 القاهرة 1999 تقديم د. رؤوف عباس. وقد اعتمد الناشر الطبعة الأولى للكتاب الصادرة بالقاهرة سنة 1906 .

البحث في أصول كل دين». هل كان السفر من أجل حضور مؤتمر علمي عالمي أم كان من أجل نشر الإسلام في هذا البلد النائي؟ لنتابع قراءة الرحلة: إنّ المؤتمر حسب تصريحه «تنحصر أعماله في البحث في أصول كل دين». ولكن المؤلف يجعل له غاية غريبة مخالفة لهدفه العلمي، إذ يورد في ص 149 تصريح أحد المؤتمرين اليابانيين: «الغرض الوحيد (من عقد المؤتمر) هو الوقوف عند دين نتّخذه الدينَ الرسميَ للحكومة اليابانية». وإذن فاليابان بعد انتصارها الساحق على روسيا تأمّلت ذاتها فوجدت إنها لا دين لها، فقررت عقد هذا المؤتمر لتختار الدين الملائم، هكذا بكل سهولة، وكأنّ الشعوب تعتنق الأديان بمقتضى المؤتمرات. إنّ الإشارة واضحة هنا: فاليابان قد حصلت على القوة المادية العسكرية والمدنية إلا أنّها ماتزال مفتقرة إلى الحقيقة، لذلك عليها أن تختار اعتناق الإسلام، دون غيره من الأديان، لأنّه يمثل الحقيقة المطلقة ولأنّه يوافق العقل كما ردد ذلك مرارا في ثنايا الكتاب. ولكن للواقع وللحقيقة سلطتهما التي لايمكن لأيّ كان أن يتجاوزها، وهكذا، رغم أحقية الإسلام، بصفته دين الحقيقة والعقل، ورغم انتصاره الساحق على المسيحية بكل مذاهبها في كل الوقائع في ساحة المؤتمر، يشاء الواقع والتاريخ (ويشاء المؤلف كذلك) ألاّ تتّفق الأمة اليابانية في نهاية المطاف على اتخاذ دين ما.

سافر المؤلف لحضور المؤتمر دون استدعاء من الحكومة اليابانية، على ما يبدو، ولا من الهيئة المنظمة للمؤتمر، غير أنّه

يذكر أنّه باشر نشر الدين الإسلامي. فقد عقد مع أربعة مسلمين آخرين ثماني عشرة جلسة للتعريف بالإسلام والدعوة إليه، كانت نتيجتها أن أسلم حوالي اثني عشر ألف ياباني بعد استماعهم إلى المحاضرات مترجمة من العربية إلى الأنكليزية ومن الأنكليزية إلى اليابانية. بل يذهب به الأمر إلى أن امبراطور اليابان نفسه مال إلى اعتناق الإسلام، بسبب مؤتمر دام أياما قصيرة، أو بسبب نشاط المؤلف في ظرف شهر واحد. يقول في مسحة من الأسف في ص 151: «إن السبب في عدم إسلام جلالة متسو هيتو امبراطور اليابان ليس اعتقادا في عدم موافقة الدين الإسلامي للعقل.. لاسيما وأن اعتبار الدين الإسلامي عنده وعند باقي رجال المؤتمر من اليابانيين اعتبار أكسبه صفة الامتيازعن باقي المذاهب الأخرى التي دار البحث والمناقشة فيها في جلسات المؤتمر.. ولكن الأمبراطور بَعيدُ النظر في الأمور السياسية، ومن بُعد نظره فيها أنه يراعي حال الأمة، فلمّا لم يجدها وافقت على دين تتّخذه كي يكون الدين الرسمي لها، لم يصرح بالدين الذي يعتنقه إذ ربما صرح مثلا بأنّه اختار الدين الإسلامي ولكنّ الأمة لم توافقه على ذلك». هل أصبح امبراطور اليابان مسلما يخفي إسلامه؟ وهل رُزقت الجامعة الإسلامية بحليف جبّار تواجه به صليبية الروس؟ نترك الجواب لتقدير القارئ.

في اليابان أعجب الجرجاوي بازدهار الصحافة وركز بالخصوص على حريتها، أمّا في ما يتعلق منها بمؤتمره للأديان

فقد أبدى احتياطا عجيبا: يقول في ص 185 : «وقد عرفت أيضا أنّ أخبار المؤتمر الديني كانت بعيدة عن علم أصحاب الجرائد أيام انعقاد جلساته. فعجبت من ذلك ولكن التمست العذر للحكومة لأن من اليابانيين من اعتنق الدين الإسلامي ومنهم اعتنق المسيحية ومنهم البوذيون والوثنيون. فإذا نشرت المحاورات والمناقشات التي دارت بين أعضاء المؤتمرالمنتدبين من الدول لا يُؤمَن من تولد الأحقاد في نفوس أهل المذاهب الدينية..». إذن، سكتت الصحافة تماما عن مؤتمر عالمي دعا إليه الأمبراطور، فهل حدث هذا المؤتمر فعلا في التاريخ وفي اليابان أم في مخيّلة المؤلف فحسب؟

نورد بإيجاز بعض المواضيع الأخرى من الكتاب، فقد أفاض الجرجاوي الحديث عن فشل المبشرين المسيحيين الذريع في استمالة اليابانيين مقارنة بنجاح الدعوة الإسلامية. وأغفل ما قامت به اليابان قبل القرن التاسع عشر من مذابح ضدّ المبشّرين واليابانيين المسيحيين على حد السواء، في خضم عزلتها الطوعية وانغلاقها ضد الغرب. ليست الظاهرة إذن ظاهرة فشل، وإنما هي ظروف تاريخية متشابكة، وفي اليابان اليومَ مسيحيون كما أنّ فيها مسلمين، ولكن وجودهم ليس نتيجة لمؤتمر ولا لمحاضرات مترجمة ولا لقرار حكومي. و تغنى كثيرا بوطنية اليابانيين وبروح التضحية لديهم وكذلك بنخوة الاعتزاز بالنّصر التي عمّت كل البلاد. ولسنا نشكّ في هذا، إلا أنّنا نلاحظ أنّه لم يورد أيّة إشارة إلى ما عانته اليابان في هذه الحرب. فقد

دامت الحرب الروسية اليابانية أكثر من سنة ونصف (من فيفري 1904 إلى سبتمبر1905) وتكبدت فيها اليابان خسائر جسيمة في الأرواح والعتاد كما يقال واهتز بنيانها الاقتصادي، وتعطّلت نسبيا مسيرة نهضتها، ولولا مساندة بريطانيا لما وُفِّقت إلى النصر. زد على هذا أنها في معاهدة السلام برعاية الولايات المتحدة الأمريكية لم تنل شيئا يذكر مما يناله المنتصرون من تعويض عادة. وهكذا اجتاحت البلادَ موجة من الغضب والمظاهرات طالب فيها الناس بتعويضات لأهالي الجند الذين ضحت بهم الدولة في مصالح الطبقة الرأسمالية، وقد ردت السلطة على هذه المظاهرات بالقوة والعنف. فعاشت اليابان فترة من أسوإ فترات تاريخها الحديث، شبيهة إلى حد بعيد بفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، عند هزيمتها واستسلامها للولايات المتحدة. فلمَ ركّز الجرجاوي على الجوانب المشرقة من هذه الظاهرة، حتى أنّ حديثه لم يختلف عما تناقلته الصحف في مصر دون أن يكون محرروها قد رحلوا إلى اليابان. أيرجع الأمر إلى جهل بالواقع والتاريخ أم إلى تعمّد طمس الحقائق لأسباب سياسية دعائية وتعبوية؟ بل يكاد القارئ يتساءل متشكّكا: هل وقعت الرحلة فعلا؟

وقد تحدث في رحلته عن مصر وإيطاليا وعن تونس مشيدا بتعلّق أهلها بالخلافة رغم معاناتهم الشديدة من تعسّف الاستعمار الفرنسي ، وعن الهند والصين، هذا بالإضافة إلى الموضوع الأساسي وهو اليابان. والواضح أنّ الفكرة التي توجّه

جميع ملاحظاته ومواقفه هي فكرة الجامعة الإسلامية في مواجهة النصارى، يقول مثلا في ص63 بخصوص مروره بتونس: «إن تعلق المسلم بعرش الخلافة الإسلامية أمر طبيعي غرسه الدين في قلبه فلا غرابة في ذلك، ولكن الغريب هو التفاني في هذا التعلّق إلى درجة يسترخص فيها بذل الروح في سبيل الدفاع عن هذا المقام، وهو ما وصل إليه أهل تونس والجزائر. والسبب في ذلك هو ما يقاسونه من استبداد فرنسا بهم وسوء معاملتها لهم". وإنّه ليطول بنا الحديث إذا تتبعنا الكتاب في كل تفاصيله، لذلك نكتفي بإبداء بعض الملاحظات العامة حول الرحلة:

أكبر الظنّ أنّ الرحلة ليست علمية ولا استطلاعية ولا في سبيل الدعوة، وإنما هي بعثة دبلوماسية دعائية بالأساس لعلها كانت بإيعاز من السلطان عبد الحميد أو أعوانه، لدعم الفكرة الإسلامية، أي كيان السلطنة على ما يريدها السلطان، بحليف قوي منتصر. هذا الحليف القوي المنتصر شاء المؤلف ـ دائما في نطاق الدعاية للخلافة ـ أن يكون رافضا للمسيحية الكاثوليكية والبروتستنتانية، وجاهلا للأرتودوكسية، مذهب العدوّ الروسي، جهلا تامّا، ومتقرّبا من الإسلام وبالذات الإسلام السّنّي. يقول في ص 154: «هذا وإن المسلم الغيور على دينه، المتفاني في سبيل إعزاز جامعته، يودّ بكل قلبه أن يصبح الدين الإسلامي هو الدين الرسمي لهذه الأمة الشرقية الحيّة.»

وتبعا للصبغة الدبلوماسية الدعائية، يمكن أن نفسّر إغفاله لبعض الحقائق وقلبه لأخرى واختلاقه لغيرها.

والأقرب أنّ فكرة الجامعة الإسلامية نشأت عن الصراع العثماني الروسي، رغم أننا لا ننكر أثر أوروبا الغربية فيها. وهي وإن كانت فكرة سلفيّة، فإنها تختلف عن السلفية شيئا ما. ذلك أن مرجع السلفية هو أساسا المصادر الأولى، القرون الثلاثة الأولى المشهود لها بالفضل، كما يقال، في حين أنّ مرجع فكرة الجامعة الإسلامية هو تاريخ الإسلام ابتداء من القرن الخامس الهجري، عصر الحروب الصليبية، وهي بهذا تختلف نوعا ما في منهجها عن منهج الفكر السلفي المعروف، والدعوة ملحة ، بالمناسبة إلى إعادة النظر في الفكر السلفي وتفرّعاته.

وتكاد فكرة الجامعة الإسلامية تنحصر في الجانب السياسي بكل ما للسياسي من أوجه نظرية وعملية، وهي بهذا التوجه عبارة عن صليبية تحديثية. وفي رحلة الجرجاوي اليابانية وُظّف الإسلام والجامعة الإسلامية توظيفا سياسيا غيرَ خاف، من ذلك أننا نلاحظ في خطابه إقصاءً متعمّدا لطرفين: الطرف الشيعي من الجامعة الإسلامية والطرف الأرتودوكسي من الذاهب المسيحية. من ذلك أيضا ما يتعلّق بصورة اليابان عموما. فاليابان، هذه القوّة الفتية الناهضة، التي صفّق العرب كلهم لانتصارها، إنما

هي دولة إمبريالية[1]، وليست حربها ضدّ روسيا غير حرب إمبريالية غايتها الاستحواذ على المستعمرات وخيرات الشعوب، وليست الوطنية والفداء والإيثار غير شعارات نمّتها الطبقة الرأسمالية التي دفعت الدولة إلى خوض الحرب رغم احتراز القادة الشديد من ذلك. أما في رحلة الجرجاوي اليابانية، فهي على صورة مشرقة من التقدم والقوة والوطنية والحرية والتفاؤل: ألا تمثل اليابان، إذا أخذنا بعين الاعتبار أهداف الرحلة الخفيةَ، سلاجقة جددا جاد بهم الزمان في حين غفلة، على الإسلام ليقهر بهم أعداءه، مثلما جاد بهم في قديم الزمان فخلّصوا أرض الإسلام من الصليبيين، وعند ذلك يعيد التاريخ نفسه؟.

(1) شهدت الصين في أفريل من هذه السنة 2005 مظاهرات حاشدة تندد بالسياسة الثقافية اليابانية الهادفة إلى طمس حقائق استغلالها الاستعماري الامبريالي الفاحش لشعوب جنوب شرقي آسيا بما فيها الصين.

راهن التّفكير الدّينيّ في إيران

عبد الجبّار الرفاعي

السّياقات التاريخيّة والمرجعيّات

ليس بوسعنا تقديم قراءة أقلّ تحيّزا للتّفكير الدينيّ في إيران من دون الإشارة بإيجاز الى السّياقات التاريخيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة والاقتصادية والثقافية للاجتماع الإيراني، فالإنسان ابن بيئته والمحيط الخاصّ الذي ينشأ ويتموضع فيه، والفكر حصيلة تفاعل الذهن والوجدان والمخيال مع الواقع وملابساته، وما يحفل به من اختلالات وتحوّلات متعاقبة، وميزة التفكير الديني في إيران أنّه ذو جذور راسخة في التاريخ، وينهل من منابع لا تنضب، وتغذّيه روافد غزيرة، وتتنوّع مرجعياته التي يستقي منها ويصدر عنها.

ونلمح فيما يلي إلى شيء من تلك المرجعيات والمنابع والجذور والخصوصيات:

- 1 - ظهرت عدة حضارات في عصور سحيقة في الشرق، كالحضارة الصينية، وحضارة وادي الرافدين، وحضارة

وادي النيل، والحضارة الأخمينية والسّاسانية في إيران، وافتقرت بعض الحضارات إلى التواصل مع ما تلاها في الرقعة الجغرافية ذاتها، فمثلا سادت وادي الرافدين الحضارة السّومرية، في الألف الثالث قبل الميلاد، ثمّ الأكدية، فالبابلية، فالآشورية. . . إلخ.

غير أنّ هذه الحضارات اندثرت وانطفأت ثقافاتها، وماتت لغاتها. أمّا الإشارات والحروف المستخدمة لديها في التدوين، فخرجت من التداول إلى الأبد. ولم تعد للناس في البلاد المتوطّنة فيها تلك الحضارات أية وشيجة تربطهم بها، لانتمائهم لثقافة بديلة هاجرت فيما بعد إلى هذه الديار، ولم تكن قادرة على وراثة الثقافات والحضارات السابقة عليها، لانقطاع أية وسيلة للتواصل معها، من لغة، أو خط، أو دين، أو آداب. . . فلم يكن تاريخها تراكميّا، بل تجلّت فيه القطيعة التاريخية والانفصال التامّ عن الماضي البعيد.

لكنّ التواصل الحضاري، واستيعاب الثقافة اللاحقة للثقافة السابقة، وتمثّلها، وإعادة انتاجها، كان العلامة الفارقة للحضارات الإيرانية، فالسّاسانيّون ورثة الأخمينيين، وهكذا حال الأقوام الذين خلفوهم في العصور الإسلامية، فقد ورثوا ما أنجزوه من أنماط تمدّن، وفنون، وآداب، وفلكلور، وثقافة، ولغة. . . فأضحى تاريخ هذه البلاد تراكميا، تتداخل وتتفاعل إيجابيا في أنساقه الثقافات، ويتصالح فيه الحاضر مع الماضي، ولا يطمسه، أو يجتثّه، أو ينفيه، أي أنّ التاريخ هنا لا يبدأ من

الصفـر دائما مثلمـا تفعل المجتـمعات غيـر القادرة على مراكـمة خبراتها وتطويرها.

ـ 2 ـ انفتح الإيرانيون على الثـقافات الشرقيـة والغربية في وقت مـبكّر من تاريخهم، فـفي مـدرسة جندي شـابور تمازجت مجـموعة مكوّنـات ثقافيـة وافدة من أثينا ومدرسـة الاسكندرية والهند وغـيـرها، وتلقّت الثـقافـة الإسـلاميـة بعض النصـوص الشرقية عبر مرورها بالفارسية، وأمست إيران قنطرة لعبور آداب وفنون ومعـارف المجتمـعات الأخرى، من الشـرق الى الغرب، ومن مشرق البلاد الإسلامية ومغربها إلى آسيا الوسطى وجنوب شرق آسـيا وشبه الـقارة الهندية. ونشاهد في عـدّة آثار ما يشي بالدّور الذي اضطلـعت به المراكـز والحـواضـر العلمـيـة في هذه البلاد، كما في «تحقيق ما للهند من مقولة. . .» للبيروني.

ـ 3 ـ عمق التجربـة الروحيّة وغناها وتنوّعها، فالشـخصيّة الإيرانيـة مـسكونة بالأسـرار، تدمن الارتيـاض، والممـارسـات الطقوسية، المتمثلة بالأدعية، والمآتم الحسينية، ومجالس الذكر، والزيارات. . . وكل مـا من شـأنه تكريس نـزعة الاسـتـشـراف والحوار الجـواني، والتأنّي والصّبر والجـلد، والتخلّص من النّزق والطيش، والتسرّع في اتّخاذ المواقف والقرارات.

ـ 4 ـ الفسيـفساء الأثنية والفضاء السّـوسيولوجيّ في إيران مشبع برمـوز وشفرات وإشارات تهب الإنسـان إمكانات واسعة للتـأمّل والتدبّر وإمـعـان النظر حين يتعـامل مع الغير، وتمنحـه عقـلانيّـة وواقعـية، وقـدرة فائقـة على التكيّف والانسجـام مع

الآخـر والإصغـاء له. وكان من نتـائج ذلك أن اصطبغ الإنتـاج الفكري بمواءمة وتوليف مجـموعة عناصر ودمجهـا وسبكها في مركّب تستقي مادته من منابع مختلفة وتغذّيه مناهل متعدّدة.

ـ 5 ـ يمكننا مـلاحظة الأبعاد الجـمالية بـوضوح في الآداب والمواجيد والشعر الصّـوفي في إيران، مثلما يتجلّى الذوق الفني في الرسم والفنون التـشكيليـة والموسـيـقى والسينـما والمسـرح، وتدبير المنزل والعـمارة والبناء. وتفيض اللغـة الفارسيـة بالرقّة، وترفد المشاعر والأحـاسيس بالدفء والشفافية، بما تشـتمل عليه من إيقاع صوتي وسلّم موسيقي متناغم.

وهكذا تحاكي الطبيعة الأبعاد الجمالية في التمدّن الايراني، بتضـاريسها الخلاّبـة، واختلاف مناخاتهـا وتنوّع طقسهـا، بنحو تتجاوز فيه أربعة فصول في وقت واحد.

ـ 6 ـ امتـداد الميـراث العقـلانيّ في المنطق والفلسفـة وعلم الكلام وأصـول الفـقه، ومـا يصنّف على المـعارف العـقليـة في التراث، والاهـتـمام بدراسـته وتدريسـه على الدوام، واستـدعاء تقـاليد المناظـرة والمدارسة والمبـاحثة والجـدل بأسلوب (إن قلتَ قلتُ) في التعليم الديني في الحوزات العلمية.

وقد كان للحـضور الأبدي للمعارف العـقلية في الحوزات العلمية بالغ الأثر في إطلاق عملية التفكير وتنميتها، وإن كانت تلك المعـــارف مـا انفكت تتـحـرّك في قـوالب المنـطق وأشكال القـيـاس الأرسطي التي ظلت تعـمل على كـبح العـقل، وعـدم تجاوز التـرسيمـات المعروفة في تشكـيل وصياغـة المفاهيم، وفي

المحاجـجة والاسـتـدلال. بيد أنّ آفـاق التفكير العـقليّ لم تنغلق تمامـا، ذلك أنّ المنهـجيـة التـشكيكيـة، ونمط الأدوات والمفـاهيم المتداولـة في المعارف العـقلية الموروثة أسـهمت في إيقـاد جذوة التفكير وتأجيجها باستمرار[1].

- 7 - عراقـة المنحى التـأويليّ في الموروث الشيـعي، ونموّه وتكامله عبر الزمن، باقتناص واسـتلحاق رؤى وأدوات منهاجية مختلفة. وشيوع دراسة العرفان النظري، خاصة نصوص وتراث المتصوّف المعروف محيي الدين بن عربي، وهي نصوص تفيض بنزعة إنسانية، ومواقف تصالحـية مع الأديان والثقافات، وتعمل على اكـتـشـاف المشتـركـات، حين تتـوغّل في جـوهر الأديان، وتغوص في عمق التجارب الدينية لأتباع الملل والنحل المختلفة، لترصد تجلياتها وآثارها العامة.

وهذا مـا دعا لاهوتيّين كـبارا مـثل العلاّمـة السيـد محـمد حسين الطـباطبائي أن يتـعامل برفق ورقّـة واحتـرام مع نصوص ديانات آسيوية، يقول المفكّر الإيراني داريوش شايغان: (العرفان أول ما يسـترعي اهتـمامي. أجد انشـدادا قويّا إلى العـرفان، أنا من عشّاق المذهب الطاوي، وأهوى «جوانغ تزو» للغاية. قضّينا دورة بأستاذيـة العلاّمة الطباطبـائي، وكان بيدي رغبـة أكيدة في الاطلاع على كـتاباتهـم، ولأنها لم تكن مـتـرجمـة، عكفت أنا والدكتـور سيد حسين نصـر على ترجمتـها. كان يفسّـر شانكارا كأنه أستاذ بالضبط، ويتركنا في حـيرة من الأمر، فمثلا في أحد

(1) عبد الجبّار الرفاعي. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. ص. 78.

الأوبانشادات عبارة تنطوي على مفارقة «الذي يفهم لا يفهم، والذي لا يفهم يفهم» وقد فسّر الطباطبائي هذه العبارة، وأجلى غشاوتها، وحلّل مضمونها، بنحو أدهشني. بعد ذلك ترجمت أنا والدكتور نصر كتيّبا صغيرا من تأليف لاوتسه، اسمه «داو جينغ» كلّه مفارقات. نقلناه من النص الأنجليزي إلى الفارسية. وحينما قرأه العلاّمة الطباطبائي قال: «هذه أهمّ رسالة قرأتها في عمري» وصار من عشّاق «داو جينغ»[1].

كما أنّ نصوص العرفانيّين والمتصوّفة تعمل على خلق مناخات رحبة للتأويل وتعدّد القراءات وتنوّع الفهم، وبالتالي تجاوز ظواهر الألفاظ، ومحاولة اقتناص مداليل لا تحكيها الكلمات بصراحة[2].

- 8 - في نصف القرن الأخير حدث انزياح واسع للغة العربية في الحوزة العلمية في قم، فأصبحت بالتدريج لغة ثانية، بعد أن عبرت اللغة الفارسية إلى الحلقات الدراسية والنقاشية، وأصبحت تحتلّ مواقع العربية في المقرّرات الدراسية والتعليم والتأليف.

وتغيّر لغة التعليم الديني يعني تغيّرا في الرموز الدلالية، وأسلوب بيان المفاهيم، والتعبير عن الرؤى والأفكار. ولاريب في أنّ صياغة المفاهيم والرؤى والآراء والمعارف الدينية بشفرة لغوية أخرى، سيفضي إلى تشكيل حقل دلاليّ بديل، وانبثاق

(1) داريوش شايغان. التعايش بين الأديان والثقافات. مجلة قضايا إسلامية معاصرة ع 22 (شتاء 2002).

(2) عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص 79.

فضـاء ثقافيّ، يسـتمدّ مكوّناته وعناصـره من ميـراث هذه اللغة وآدابها، وأساليبها البيانية والتعبيرية، ذلك أنّ لكل لغة معجمها الخاصّ، وتراكيـبها، وبنيتها، ومـواضعاتها، وملابسـات نشأتها وتحوّلاتها.

ومن المعلوم أنّ نصـوص كل دين عندما تنقل من لـغة إلى أخرى، تعـاد صياغـتها في آفـاق اللغة الجديدة، وطبـيعة ثقـافة الشعب الذي يتحدث بهـا. مـمّا يمنح النصّ فاعليات وإمكانات مختلفة، لم يمتلك شيئا منها في عوالم اللغة السابقة.

وبوسـعنا ملاحظة تحـوّلات الفكر الدينيّ المسـيحيّ عندمـا عبرت نصوص هذه الديانة من الآرامية إلى اليونانية، فاللاّتينية، وأخـيرا اللغـات الأوروبية بعـد حركـة الإصلاح الديني ودعـوة مـارتن لوثـر لتـرجـمـة الكتـاب المقـدّس للألمانيـة والإنجليـزية والفرنسية[1].

- 9 - في مـعظم البلاد الـعربيـة والإسلامـيـة تتخـصّص بالدراسات الدينية الحـواضر العلمية التقليـدية ومدارس وكليات الدراسات الشـرعية، ولا يهـتمّ الأكاديميـون وعموم المثـقفين من غيـر الدارسين في تلك الحواضر والمدارس والكليـات بهذا النوع من الدراسات، وربما يحسب الكـثير منهم أنّ مهمّـة التفكير في الدين ومـا يرتبط به من إشكاليات أمـر لا يعنيهـم، باعتبـاره من مـهام تلك المـؤسسـات، ولذلك لا نجـد تيارا في وسـط النخبـة يصنّـف على المثـقف الديـني، الذي يتـعـاطـى مع الموروث

(1) المصدر السابق. ص. 82.

والتمثلات الاجتماعية للدين بوعي نقدي، وباستطاعته توظيف المفاهيم والأدوات المنهاجية في العلوم الإنسانية الحديثة، حين يتعامل مع تعبيرات وتمثّلات الدين في الواقع.

بينما تنخرط معظم النخبة في إيران في التفكير الديني، ويتعذّر على الحواضر العلمية الدينية المعروفة بالحوزات العلمية احتكار التفكير والدراسة والبحث في قضايا الدين وظواهر التديّن، ذلك أنّ الدارسين والباحثين في الجامعات والمنتديات الفكرية والجمعيات الثقافية يتناولون الشأن الديني وأنماط التديّن في حلقاتهم النقاشية ودراساتهم ومحاضراتهم، وتحضر بكثافة مقولات ومناهج المفكرين الغربيين وآراء رواد تحديث اللاهوت الكنسي في مقارباتهم للشأن الديني.

- 10 - شعبوية التفكير الديني، فالكلّ ينخرطون في جداليات وسجالات دينية، والكل يتداولون الأفكار والمعتقدات الدينية، حتى أنّ المفكرين والكتّاب المعروفين في إيران يتوارثون تقليدا في التواصل مع المجتمع من خلال ندوات ومحاضرات جماهيرية، يحضرها مئات الأشخاص في المساجد والحسينيات والجامعات، وتسجّل في أشرطة ضبط الصوت وتطبع في كتب لتوزّع بشكل واسع.

وهذا التقليد الثقافي في التواصل مع الجمهور يدعو المفكّر الديني لبناء خطابه وتنظيم أفكاره بنحو ينسجم مع المشاغل الذهنية للناس، وما يملأ مخيالهم من فلكلور وأمثال وحكايات ورموز وشفرات ومثولوجيا... وغير ذلك.

إنّ جدليّة المتحدث والمتلقّي تثري الخطاب، وتحرّره من تهويماته التجريدية، وتقحمه في مطامح الناس وأحلامهم، وتوجّه مساره نحو الهموم العاجلة، وتدعوه للاستجابة للمتطلبات الرّاهنة للاجتماع البشريّ.

- 11 - مشروع الدولة الإسلامية كان أحد أحلام الدارسين في الحوزة العلمية منذ مدّة طويلة، وقد استطاعت الحوزة في خاتمة المطاف تجييش الجماهير وتعبئتها، تحت لافتات وشعارات تطبيق الإسلام، وإشادة حكومة الحق والعدل، من خلال إعادة صياغة الحياة الاجتماعية في ضوء الفتاوى والأحكام الوفيرة في التراث الفقهيّ، فتحقق الظفر بانتصار الثورة، والإعلان عن الدولة الإسلامية.

لكنّ الكثير من المتحمّسين لتطبيق الفقه، والاستناد إليه في تنظيم الإدارة، والاقتصاد والمال، والثقافة، والتربية والتعليم، اكتشفوا غربة حقل واسع من الفقه عن الواقع، وغربة الواقع عن هذا الفقه، لأنّ الفقه لا يعدو إلا أن يكون معرفة تشكّلت في السّياقات الثقافية والحضارية للاجتماع الإسلامي عبر التاريخ، وهذه المعرفة مطبوعة بكل ما اكتنف الحياة الإسلامية من اختلالات وظواهر اجتماعية وسياسية وغيرها.

وكان عجز الفقه التقليديّ عن الوفاء بمتطلّبات الدولة والاجتماع الإسلامي المعاصر، باعثا لانبثاق طائفة من الأسئلة الحائرة، التي ظلت غائبة قرونا طويلة.

ومنها: هل الفقه صناعة بشرية أم تشريع إلهي؟ بل هل

هناك تشريع إلهي يحكيه الإنسان، أم أنّ ما يكتبه الفقهاء هو تعبير عن مكوّناتهم الذهنية ومفروضاتهم وقبلياتهم ورؤيتهم الكونية؟ وهل الدين والفقه مسؤولان عن إدارة وتنظيم كل ما يجري في الحياة البشرية؟ وماالذي يبقيه الدين والفقه من دور للعقل والخبرة البشرية؟ أليس نظام المعاملات الفقهيّ سوى إمضاء وتهذيب للمعاملات والتشريعات السائدة في المجتمع العربي عصر البعثة؟ وهل تتسع تلك الأطر التشريعية الخاصة بمجتمع رعويّ بسيط لمجتمعات تجارية وصناعية تسودها الكثير من المعاملات المعقّدة غير المعروفة للإنسان من قبل؟

وهل كمال الدين بمعنى استيعابه وشموله لكل شيء في الدنيا والآخرة، أم أنه بمعنى أنّ الدين لا يعوزه أو ينقصه شيء فيما يرتبط بأهدافه وغاياته؟

وهكذا تبدّت حيرة الفقه التقليدي عن استيعاب تطلعات الثوار، وإنجاز أحلامهم، وتحقيق وعودهم وآمالهم، فاستفاقت جماعة من النّخب لتحاكم التراث الفقهيّ وتسائل اللاهوت التقليدي، وتغربل مفاهيمهما ومقولاتهما، فلم تعد قناعاتهم الماضية يقينيّات، وإنما تحوّل شيء منها إلى شكوك، وما انفكّ بعضهم يرزح في ارتيابه ولا يقينه[1].

- 12 - تنتشر في إيران عشرات الجامعات والحوزات العلمية، والمئات من مراكز البحوث والدراسات، وعدد كبير من دور الطباعة والنشر، كما تشير المعطيات الإحصائية لوزارة

(1) عبد الجبّار الرفاعي. مصدر سابق. ص. 81 - 82 .

الإرشاد في طهران إلى نشر ما يزيد على (20000) عشرين ألف عنوان كتاب في كل سنة من السنوات الأخيرة، مضافا إلى صدور حوالي عشرين صحيفة يومية في العقد الماضي، وعشرات الصحف والمجلات الأسبوعية والشهرية، والدوريات الفصلية. وهي بمجموعها تهتمّ بجداليات التفكير الديني، واستفهاماته القلقة، وطروحاته المتنوعة. ولا يكفّ الصحفيون والباحثون وسائر الكتّاب الذين يساهمون في تحرير تلك المطبوعات والنشر فيها عن الحوار والنقاشات السّاخنة في المسائل السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية التي تتصل بصورة عضوية بمواقف ورؤى لاهوتية ودينية، تصدر عن مرجعيات تراثية في الفلسفة والعرفان وعلم الكلام والفقه والتفسير... الخ، أو مرجعيات جديدة تنتمي إلى مكاسب الدراسات الإنسانية الغربية.

وربما لا توحي لنا غزارة الإنتاج الفكري بمستوى هذا الإنتاج وإمكاناته النّهضوية، من دون العودة إليه وإجراء دراسات استطلاعية لمضامينه واتجاهاته، غير أنّ ما يمكن رصده بيسر وسهولة هو وفرة الأسئلة، وتعدّد المسائل المطروحة فيه، واختلاف طرائق فهمها ومقاربتها، وكثرة المناظرات على الورق، وتدفّق الرّدود والأجوبة، حتى أنّ موضوع «التعددية الدينية» الذي أثاره الدكتور عبد الكريم سروش في مقالة له نشرها في إحدى الدوريات الناطقة بالفارسية في طهران، تحول إلى ما يشبه الموضة الفكرية لمدّة تجاوزت العقد من السنين،

فكتبت مئات المقالات والبحوث والأطروحات والكتب، مختلفة أو متّفقة مع رؤى سروش.

إنّ المثقّف في إيران يظلّ مسكونا بهاجس اللاهوت وقضاياه، مهما كان تخصّصه أو مجال اهتمامه ونمط همومه المعرفية، ذلك أنّ الفضاء الثقافي الذي يتموقع فيه ينبض على الدوام بجدل الدين والتديّن واللاهوت والواقع.

جداليات التفكير الدينيّ قبل الثورة (1905 - 1979)

شغلت مفاهيم الهوية والأصالة والخصوصيات المحلية المفكرين الإيرانيين منذ مطلع القرن العشرين، وكانت الثورة الدستورية المعروفة في تاريخ إيران القريب بـ «المشروطة» لحظة حاسمة بلغ فيها الصّراع ذروته بين تيارين، تبلور موقفهما في إطار رؤيتهما للهوية وصيرورتها، ونمط التعاطي مع الآخر، فبينما شدّد أحد التيارين على حراسة الهوية، ومنع توظيف مكاسب الفكر السياسي الغربي الحديث، والإفادة من مقولات الحريات والحقوق لديه، بذريعة تحصين الذات وتأصيلها، والحفاظ على نقائها وطهرانيتها والاقتصار على ما يشتمل عليه التراث من مفهومات تتّصل بالاجتماع السياسي، رأى التيار الثاني ضرورة الانفتاح على الآخر، واستدعاء خبراته، واستعارة معطيات فكره وتجارب اجتماعه السياسي، فيما يتعلّق بتدوين الدستور، والتمثيل الشعبي، والتداول السلمي للسلطة... وذهب هذا الفريق إلى أنّ المجتمع المثاليّ في العصر

الحديث هو المجتمع المفتوح، ذلك أنّ انغلاق المجتمع يفضي إلى تبديد طاقاته، وطمس فاعلياته، وبالتالي موته، وانطفاء جذوة الانبعاث فيه.

واستمرّ السجال الفكري في إيران لعشرات السنين يدور حول طبيعة العلاقة مع الآخر، وكيفيّة الاحتفاظ بالخصوصيات، والسبيل لأن نكون معاصرين من دون أن نفرّط بأصالتنا. أي أنّ سؤال الهوية كان هو السؤال المحوري الذي انبثقت منه كافّة الأسئلة الفرعية لسنين طويلة في التفكير الديني، وانخرط في هذا السؤال وما تفرّع عنه أبرز المفكرين إلى قيام الثورة الإسلامية سنة 1979.

وكان البحث دائما لدى الفريق الأول عن التمايزات الجوهرانية بين الشرق والغرب، والتوكيد على استعادة القيم الثقافية المحلية وترسيخها، من خلال استعارة المبادئ الابستمولوجية للاستشراق، وإعادة توظيفها باتجاه معاكس، وتصاعدت وتيرة الخطاب التحريضي لهؤلاء الدارسين بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أنّ بعض المفكرين اتّسم خطابه بالنقد المزدوج للأنا والآخر، مثل فخر الدين شادمان (1907 - 1967) الذي كان يتمتّع بثقافة تقليدية وحديثة في آن واحد، وعمل أستاذا للتاريخ في جامعة طهران للفترة (1950 - 1967) وأصدر عام 1947 أهمّ مؤلّفاته «تسخير تمدن فرنكي = احتلال الحضارة

الغـربية» الذي دوّنه بأسلوب تطغى فـيه الاسـتعـارة والكنايات، وترتسم فيـه التشـبيهـات العسكرية المتفـشيّة في أسـلوب الكتابة وقتـئذ، وخلص فيه إلى أنّ السّـبيل للتخلّص من هيـمنة الغرب يكمن في استيـعاب مكاسب الحضارة الغربيـة، يكتب شادمان: «يمكن تشبيـه الحضارة الغربيـة بجيش قوامه مـائة مليون جندي، فكلّ كتاب غـربي قيّم نأتي به الى إيران، وكل ترجمة صحـيحة نقدّمها للإيرانيين، وكل مشروع وتصميم معمل أو بناية أو ماكنة أو. . . نأتي بـه [من الغــرب] إلى إيران، ونتــرجم مكـوّناته وشروحه وتفاسيره بصورة صـحيحة إلى الفارسية، نكون بذلك قد استطعنا أسـر أحد جنود هذا الجيش الجرّار وتوظيفـه لخدمتنا في إيران»(1).

لكنّ مفكرين آخرين نهـجوا منهجا مختلفـا في بيان ماهية الغرب، ومـا ينبغي للمجـتمع الإيراني من موقف حـياله. وفي طليعـة أولئك أحمـد فرديد (1912 - 1994) أستـاذ تاريخ الفلسـفة الحـديثة والمعـاصرة فـي جامـعة طهـران، والذي يلقّـبه تلامـذته ومـريدوه بـ «الفيلسـوف الشـفاهي» باعـتبـاره لم يدوّن آراءه أو ينشرها بنفسه، ويوصف بأنه مفكّر عميق، غير أنّ بيانه ملتبس، ولغتـه مبـهمـة مضلّلة. وكـان ينهل من آراء الفيلسـوف الألماني هايدغر، ويستند إليه كمرجعـية في التعرّف على ماهية الغرب، واستعـار فكرة هايدغر القائلة: «إن كل حقبـة من حقب التاريخ

(1) تسخير تمدن فرنكي: ص 75.

تختص بسيادة حقيقة معينة تطغى على بقية الحقائق، وتقذف بما سواها إلى الهامش»[1].

ويقتفي فرديد إثر هايدغر في القول بروح الحقب التاريخية، وفلسفة الوجود والطبيعة الآسرة للتكنولوجيا الحديثة، فيدعو إلى الانشداد للمعارف المعنوية أو الفلسفة الأخلاقية، التي يشترط فيها أن لا تخلو من الباطنية الآلهية، ويؤكّد أنّ للبشر ثلاثة أبعاد، هي: بعد علمي، وثان فلسفيّ، وثالث معنويّ، وبالرغم من أنّ الأول والثانيَ احتلاًّ مساحة واسعة في السّنن الفكرية الغربية، بيد أنّ الثالث ظلّ غائبا وباهتا بشكل فاضح. وبالتالي يسعى فرديد للقطع مع الغرب، ونبذ رؤيته للوجود، والفرار من أسلوب حياته. ويعتقد أنّ مناهضة الغرب تتطلّب الغور في كنه الفلسفة والأنطولوجيا الغربية[2]. وعلى ضوء مفهومه للغرب صاغ فرديد مصطلحا حسّاسا مشبعا بالتحريض، لتصوير طبيعة العلاقة بالغرب هو «غرب زدكي = داء الغرب، التسمّم بالغرب، وباء التغرّب، نزعة التغريب». والذي استعاره فيما بعد الأديب والناقد جلال آل أحمد (1923 - 1969) التّائق إلى استعادة الذات، فعمل على تعبئته بحمولة إيديولوجية متوهّجة، عندما أصدر كتابا بهذا العنوان سنة 1962.

وتميّز آل أحمد بتوجّسه الشديد من كلّ شيء يرمز للغرب

(1) مهرزاد بروجردي ـ روشنفكران إيراني وغرب. ترجمة: جمشيد شيرازي: ص 105 - 106.

(2) المصدر السابق. ص. 107.

وثقافته، وبالأخصّ معطيات التكنولوجيا الغربية، فهو يعتقد أنّ كل شيء في عالمنا تدنّسه الماكنة و«يتمكنن» وحينها يجري تهشيمه ونسفه. إنّ كتاب جلال «غرب زدكي» نصّ سجاليّ مشبوب بالإثارة، والنقد الإيديولوجي للغرب، وهو بمثابة الشعر الملحمي، الذي يعمل على تعبئة الجماهير، وإلهاب حماسها، في مناهضة كل ما هو غربي.

لكن بعد مضيّ ثلاثين عاما على صدور كتاب جلال راحت النخبة الإيرانية تنشد لها صورة بديلة للغرب، صورة تحاول أن تكون أكثر حيادا وموضوعية في تقييم المكاسب المعرفية والتكنولوجية للغرب الحديث، صورة تستبعد الرؤية الخطأ التي تحسب تمام مكاسب الغرب ومعارفه ليست سوى ماكنة فقط، وتتجاهل العلوم الطبيعية، والعلوم البحتة، والعلوم الإنسانية، والآداب، والفنون، والحقوق، ... وغير ذلك. فلا يصحّ اختزال أيّة حضارة في بعد واحد، ومن الخطإ عدم التمييز والخلط العشوائي بين العلم والتكنولوجيا والمعارف والفنون والآداب الغربية من جهة، والاستعمار الغربي من جهة أخرى. لابدّ من رؤية نقدية تركيبية، والتحرّر من الرؤية الشمولية الإطلاقية غير الموضوعة في التعاطي مع الغرب[1].

وفي عقدي الستينات والسبعينات تواصلت الدعوة إلى «العودة إلى الذات» لدى علي شريعتي (1933 - 1977) الذي استلهم أفكار صديقه فرانتز فانون في «المعذبون في الأرض»

(1) عبد الجبّار الرفاعي. مصدر سابق. ص. 273 - 274 .

واهتمّ بتغذيتها بروح دينية، واكتشاف جذورها الإسلامية، بدلا من الخصوصيات العرقية واللغوية والتاريخية للعالم الثالث في كتاب فانون. وشريعتي خبير في علم الاجتماع الديني ومقارنة الأديان، التحمت في شخصه عناصر الداعية والمثقف والباحث، وذابت الحدود في خطابه بين هذه العناصر، وأمسى الوجه الحقيقيّ للمثقف في وعيه هو الداعية، واستحالت الثقافة لديه إلى إيديولوجيا، وعكف على «أدلجة الدين والمجتمع». يقول شريعتي: «سألني أحد رفاق الدرب: ما هو برأيك أهمّ حدث وأسمى إنجاز استطعنا تحقيقه خلال السنوات الماضية؟ فأجبته: بكلمة واحدة، هو تحويل الإسلام من ثقافة إلى إيديولوجيا»[1].

ويبدو أنّ الهموم النضالية لشريعتي، وجهوده الحثيثة لأنسنة الدين، والإفصاح عن مدلولاته الاجتماعية، وتقليص أسراره، وأبعاده الميتافيزيقية، وعوالمه الباطنية، هي الباعث لمسعاه في تحويل الإسلام «من ثقافة إلى إيديولوجيا». وممّا لا ريب فيه أنّه كان شديد التأثّر بجماعة لاهوت التحرير، ودعوتهم لتحويل الدين إلى إيديولوجيا لمناهضة الاستعمار، وتكريس لاهوت الأرض، بعيدا عن مدارات اللاهوت الكلاسيكي.

إنّ هيمنة الإيديولوجيا على وعي الباحث ولاوعيه، تحول بينه وبين الوصول إلى نتائج علمية، أكثر موضوعية وحيادا في

(1) علي شريعتي. مجموعة آثار: ج 1. ص. 209.

تفكيره وبحثه. ذلك أنّ الإيديولوجيا تقود أية عملية تفكير وتوجّهها الوجهة التي تنشدها، وتضاعف التحيّزات والمفروضات القبلية في ذهن الباحث، وتسوقه دائما إلى مواقف ونتائج محدّدة سلفا، باعتبار التفكير الإيديولوجي يسعى إلى تغيير العالم لا تفسيره. ويجترح أنصار الإيديولوجيا المستحيل من أجل سكب المجتمع في قوالبها ورؤيتها الخاصة، ولذلك يندّدون بالتعددية، ويكرهون الناس على تفسير رسميّ للمعتقدات الدينية والاجتماعية والسياسية، ويخنقون الأسئلة الكبرى، ويعملون على ترسيخ الجزمية واليقين، وبالتالي بناء مجتمع مقلّد مغلق.

وتكمن المفارقة في أنّ شريعتي الذي أعلن عن مطمحه في الانتقال بالإسلام «من ثقافة إلى إيديولوجيا» تسود كتاباته نزعة تفكير حرّة، ترفض المجتمع المغلق، وتدعو إلى إصلاح الفكر الإسلامي، والانفتاح على مختلف الأديان والثقافات. وتحكي آثاره ذائقة فنان، وروح شاعر، وعقلية ناقد، ونزعة متمرّد. ومثل هذه السّمات في الشخصية يتعذّر على الإيديولوجيا الانسجام والتوافق معها. والمفروض أنّ مثقّفا كشريعتي يدرك مثل هذا التهافت، ويعي التباين بين الشخصية الإيديولوجية، ووعي المثقف والناقد، وأحاسيس الشاعر، والفنان، لكنّ موقفه ظلّ مضطربا قلقا، تستحثّه مشاعر الفنان الرومانسي، وتوقد أحلامه تطلّعات المناضل[1].

(1) عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق: ص 297 - 298 .

وتتضمّن نصوص شريعتي هجاء لاذعا للغرب وما اجترحه عبر تاريخه الاستعماري في آسيا وإفريقيا والأمريكيتين، بالرغم من أنّ مرجعيته في تفكيره ودراساته مستقاة من المعارف الغربية، كمن سبقه من الدارسين الذين تبرّموا من الغرب وممارساته، في نفس الوقت الذي استلهموا معارفه ولغاته ورؤاه.

وفي الفترة ذاتها التي شغلت فيها الآراء الإحيائية لشريعتي الجامعات والنخب، وتغلغلت أفكاره في الأوساط الشعبية، برز في إيران مفكّر آخر، وهو سيد حسين نصر (1933) الذي يتّحد مع شريعتي في غاياته الإحيائية وأيضا يدعو للعودة إلى الذات، ويرى أنّ أعظم خطايا عصرنا تتمثّل في «تمرّد الإنسان على الله... وانفصال العقل عن نور العقل الهادي... وتراجع الفضيلة»[1]. ويوجز رؤيته قائلا: «إن كنت مضطراً لتلخيص ما يسمّى رؤيتي الفلسفية، فأقول: أنا من أتباع العقل الخالد، وكذلك الحكمة الخالدة، أي ذلك العقل السّرمدي الذي كان دائما وسيظلّ إلى الأبد...»[2].

ومثلما كان شريعتي رمزا لجيل من المستنيرين الدّينيّين، فإنّ نصر كذلك. غير أنّ شريعتي يفتقر إلى الخبرة المعمّقة

(1) مهرزاد بروجردي. مصدر سابق: : ص 192 - 193 .
(2) المصدر السابق. ص. 191 .

بالتراث ومسالكه، ويعوزه الاطلاع العلميّ الشامل على المعارف التقليدية، لأنّه لم يُصِبْ تعليما دينيا في الحوزات العلمية.

خلافا لحسين نصر الخبير المتمرّس في الفلسفة والعرفان وطائفة من المعارف التقليدية، ذلك أنّه أصاب تعليما متميّزا على يد علماء مشاهير، كالعلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي وغيره. ولعل ذلك كان من دواعي تبادل الاتهامات بينهما، إذ يصف حسين نصر شريعتي بأنه «ماركسي غوغائي يحاول التغلغل في التيار الديني»، أمّا شريعتي فيصف نصر بأنّه «مستنير رجعي يسكن برجا عاجيا». وبلغت الأزمة بين الاثنين أوجها حدود سنة 1970 لمّا استقال حسين نصر من عضوية هيئة حسينية الإرشاد، احتجاجا على محاضرة لشريعتي قارن فيها بين الإمام الحسين (ع) وجيفارا. واشتهر حسين نصر بمواقفه المناهضة للحداثة، وتنديده العنيف بها. وكتاباته عن «أزمة الحداثة... وعبثية التطوّر وسوء مغبته» بالتوكؤ على آراء المتصوّف الفرنسي رينيه غنون[1].

وكان داريوش شايغان (1935) أحد زملاء حسين نصر، ممّن جمعت بينهما الحلقة النقاشية للسيد محمد حسين الطباطبائي وهنري كوربان، وانخرطا معا في هموم فكرية مشتركة، فيما يتّصل بالميراث الميتافيزيقي والآفاق المعنوية للتشيّع، وإن كان شايغان قد عادل اطلاعه على الفلسفة الغربية باطلاع مماثل على المعتقدات الهندية والفلسفات المتوطّنة في آسيا. وآثار كتابه

(1) المصدر السابق. ص. 233 .

«آسيا در برابر غرب = آسيا في مقابل الغرب» اهتماما بالغا، فقد ذهب فيه إلى «أنّ مسار الفكر الغربي كان باتجاه التقويض التدريجي لجملة معتقدات شكّلت التراث المعنوي للحضارات الآسيوية»[1]. ويرتكز رأي شايغان هذا على التّفاوت الأنطولوجي بين الشرق «الإسلام، البوذية، الهندوسية» والغرب، فجوهر الفلسفة والعلم في الحضارات الشرقية يختلف جوهريا عن نظيره الغربي، ذلك أنّ نمط التفكير الفلسفي الغربيّ عقلانيّ، أمّا الفلسفة الشرقية فترتكز على المكاشفة والإيمان.

إلا أنّ شايغان قام بمراجعة نقدية لأفكاره في مرحلة لاحقة، واعترف بأنّه تحسّر على حضارات تقليدية كانت في طريقها إلى الأفول، في كتابه السابق (آسيا في مقابل الغرب). ودعا إلى التحرّر من الرؤية الثنائية للحضارات الشرقية والغربية، والتخلّص من النظر إليها بوصفها مختلفة متقابلة جغرافيا وثقافيا. لقد عاد شايغان بعد عقد من الزمان لنقد أفكاره الماضية في كتابه «آسيا في مقابل الغرب» في كتاب جديد صدر بالفرنسية سنة 1989 بعنوان «النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا».

وميزة شايغان أنّه مفكّر يدمج العقل بالروح، والذهن بالقلب، والمشاعر بالأفكار، والبرهان بالحكمة والشعر، ويثري كتاباته بمزيج من مفاهيم متنوّعة، تختلف مواطنها، فشيء منها يعود إلى ديانات آسيوية، وشيء آخر إلى العرفان والتصوّف،

(1) المصدر السابق: : ص 229 - 230.

فيما يعود شيء ثالث إلى تيارات الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الأوروبي، لكنّه يصوغها في توليفة منسجمة متّسقة، ويثريها دائما بتأويلات ونظرات حاذقة[1].

جداليات التفكير الدينيّ بعد الثورة (1979 - 2005)

يمكن اعتبار انتصار الثورة وقيام الدولة الإسلامية اللحظة الحاسمة في مسار التفكير الدينيّ في إيران وتحوّلاته، فقد تغيّرت الأولويات الفكرية، وتراجعت طائفة من المسائل التي ظلّت لعشرات السنين عناوين ضجّة في التفكير الديني، حين تصدّرت مسائل غيرها، لم تكن قبل الثورة من الشواغل الفكرية، بل لم تتعاطى معها أجيال من المفكرين والباحثين المهتمّين بالدراسات الإسلامية. فجأة انبثقت هموم بديلة، وجرى تداول موضوعات خطفت الأضواء عاجلا، بينما انزوت الموضوعات السّاخنة المعروفة قبل ذلك، فلم تعد قضية الهوية والخصوصيّات المحلية والعلاقة بالآخر تحتلّ الصدارة في التفكير والكتابة، وإنما أضحت قضايا الدولة الدينية والدولة المدنية، والمجتمع الدينيّ والمجتمع المدنيّ، ومصدر مشروعية السلطة، وماهية الدين وحقيقته، وأشكال التديّن، ومنشأ النزعة الدينية، وبواعث التدين وتاريخية المعرفة الدينية، والتعددية الدينية، وجوهر الدين وصدفه، والذاتيّ والعرضيّ في الدين، والدين

(1) داريوش شايغان. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. بيروت: دار الساقي، 1991 .

وتطلعات الإنسان، أو ما الذي يترقّبه الإنسان من الدين وماالذي يترقّبه الدين من الإنسان، ومجالات الدين وحقوله وحدوده في الحياة البشرية، وعلاقة الدين بالإيديولوجيا، والدين بالأخلاق، ولغة الدين، وهل هي لغة عرفية أم بيانية أم رمزية، وإمكانية فهم الدين من دون الاعتقاد به، والتجربة الدينية وآفاقها وتجلياتها وأبعادها، وجداليات الدين والعلم، والدين والعقل. . . وغير ذلك[1].

وسادت عناوين جديدة، وطغى سجال مختلف في الحياة الثقافية، وظهر مفكرون يتسلّحون بمناهج تستند إلى فلسفة العلم، والهرمينوطيقا وعلوم التأويل الراهنة، ولا يخشون استعارة مفهومات اللاهوت الغربيّ الحديث، وتطبيقها في دراسة النصّ والتراث وأنماط الخبرة الدينية. وتعرّضت المعارف التقليدية إلى مراجعات من منظور نقديّ تركيبيّ، يغور إلى الجذور، ويبحث عن الخلفيات، ويهتمّ باكتشاف الأنساق المعرفية، وتفكيك العناصر والأسس وغربلتها. فمثلا في الحقل الفقهيّ لم تقتصر الدعوة على تحديث مناهج الاجتهاد، وتوظيف مقاصد الشريعة في الاستنباط، وإنما ولدت محاولات لبناء علم بموازاة أصول الفقه ومقاصد الشريعة، اصطلح عليه بعض الباحثين بفلسفة الفقه. يطمح هذا العلم لبيان الهوية التاريخية والاجتماعية للفقه، واكتشاف العناصر الراقدة خلف عملية الاستنباط، من مسلّمات وفرضيات وقبليات ورؤى كونية

(1) عبد الجبّار الرفاعي. مصدر سابق. ص. 144 - 145 .

ومبانٍ، تتنوّع بتنوّع تجارب الاستنباط، وطبيعة الفضاء المعرفي الذي تتمخّض داخله تلك التجارب. وتسعى فلسفة الفقه لتفكيك نسيج الفقه، والكشف عن طبيعة المعارف الخفية المستترة في بنيته، وتهتمّ بتشخيص ما يطبع المعرفة الفقهية، وما تتلوّن به من رؤية الفقيه الكونية وثقافته، ومحيطه الخاص، أي أنّها تغامر باجتراح أسئلة كانت غائبة من قبل.

وتبلور في دراسة اللاهوت اتجاه يدعو إلى تجاوز علم الكلام الكلاسيكي، وصياغة علم كلام جديد، يغلب عليه الطابع الابستمولوجي «المعرفي» التبييني، ويتحرّر من النزعة الدفاعية، وينفتح على الجغرافيا الراهنة للمعرفة البشرية، ويتعاطى مع نتائجها بِلاَ وَجَلٍ، ويعيد رسم الهندسة المعرفية للمسائل الكلامية بنحو مغاير لما مضى، ويستوعب طائفة من الموضوعات الجديدة في إطار هذه الهندسة المعرفية، ويرتكز على سائر معطيات العلوم الإنسانية الحديثة ومناهجها، من أجل توظيفها في البحث والدراسة، ويتمرّد على أشكال القياس الأرسطي الموروثة.

وكنّا نودّ أن نتحدث عن مجموعة من المفكّرين الذين كان لمساهماتهم أثر كبير في إحداث هذه التحوّلات في التفكير الديني في إيران، ولكن ضيق الوقت يضطرنا أن نرجئ ذلك لمناسبة قادمة.

من عوائق تجديد الفكر الإسلامي

زهيّة جويرو

مرّ على بوادر الدعوة إلى تجديد الفكر الإسلامي وعلى أولى محاولات الروّاد في هذا الموضوع ما يناهز القرنين، ورغم ذلك مازال التجديد إلى اليوم مطلبا لم يتحقّق ومشروعا لم ينجز. ومن الثابت أنّ هذا الوضع راجع إلى عوائق تقتضي التدبّر والتشخيص وتدعو إلى التفكير في شروط التجديد المنهجيّة والمعرفيّة ومنها:

- إنّ التجديد متى تعلّق بفكرما مشروع فلسفيّ يحتاج إلى قاعدة نظريّة تضبط فيها المفاهيم الكبرى، وتبنى الفرضيات وتحدّد المشكليات لذلك لا نتصوّر السعي في تجديد الفكر الإسلاميّ إلاّ مشروطا بتحديد مسبق لمفهوم التجديد ولشروطه وللحدود فيه بين ممكن تهيّأت أسباب تحقّقه إجرائيّا وممكن لم تتهيّأ له بعد تلك الأسباب وغير ممكن لاستحالة نظريّة أو عمليّة. ويقتضي مثل هذا العمل دراسة التجارب الإنسانية المتحقّقة في هذا المجال.

- إنّ دراسة كلّ محاولات تجديد الفكر الديني في مختلف

الثقافات ضـرورة معرفيّة ترمي أساسا إلـى التعرّف على الشروط التي جعلت عملية التجديد ممكنة في البـيئات التي أنتجتها وعلى الظروف الذاتيّـة والموضوعيّـة التي أتاحت تلك الشروط بقـدرما ترمي إلى العمل عـلى تهيئـة تلك الشروط في البيـئة الإسلامـيّة حتى يكون التجديد ممكن التحقّق.

لقـد بات من البـديهي أنّ كلّ تجـربة مـشـروطة بظروفـهـا التاريـخيّة الخـاصّة، ومـحكومة بعـوامل بنيويّة قـائمة في ذاتـها لذلك فـإنّ أيّ مـحـاولة لاسـتنسـاخـها أو الـنسج على منوالهـا محكوم علـيها بداهة بالاسـتحالة. وعـلى هذا الأساس نرى أنّ دراسـة التـجربة الأوروبـيّة في تجـديد الفكـر الديني لا ترمي إلى اسـتعـادتها بل إلى تـهيـئة شـروط أفضل لـلفهم وللفـعل في آن خاصّة ونحن نعـيش في عالم لم يعد فيه للحـدود بكلّ أصنافها معنى.

إنّ الفكر الإسلاميّ المعاصـر متأثّر بتلك التجـربة سواء قَبِل بذلك أو لم يقبل ومـتأثّر بالقيم والتصوّرات التي أنـشأتها لذلك يحتاج اليـوم إلى الوعي بضرورة إيجاد صيغـة للتعايش مع تلك القيم وللتـفاعل الخلاّق مـعها بدل توهّم إمكانيّـة رفضها رفـضا قاطعا وغلق الباب دونها أو إمكانية استعادتها حرفيّا وتبنّيها.

إنّ دراسـة مـختلف تجـارب تجـديد الفكر الديني ضـرورة ابستيمولوجيّة، لأنّـها تتيح التعرّف على أطر الفكر الجديد وعلى أدواته من أجل اكـتسابهـا والسيطرة عليـها وتوظيـفهـا في إنتاج معرفة جديدة بالماضي وتراثه وبالحاضر ورهاناته.

ـ انطلقت محاولات التجديد في مجال الفكر الإسلاميّ منذ فترة يفترض نظريّا أن تكون قد حقّقت غاياتها أو بعضها على الأقلّ. ولكنّ النّظرة الخارجيّة وحدها كفيلة بأن ترجّح أنّ الأسئلة ذاتها ظلّت تتواتر دون أن تحقّق تراكمات معرفيّة قادرة على إحداث قطيعة مع الرؤى والتصوّرات القديمة ومع الكون المعرفي الذي تشكّل في صلب التراث الإسلامي التقليديّ، وهي قطيعة تعدّ ضروريّة لانبثاق الجديد. لذلك يحتاج الفكر الإسلاميّ في هذه المرحلة الخطيرة من تاريخه إلى أنّ يعيد قراءة ذاته قراءة نقديّة هادفة إلى كشف حدود تلك المحاولات وإلى تشخيص العوائق التي حالت دونها وتحقيق غاياتها القصوى. وهو عمل يقتضي تنزيل هذه المحاولات في أطرها الموضوعيّة وذلك حتى يكشف العوائق الخارجيّة القائمة في ظروف حفّت بتلك المحاولات وأثّرت فيها أيّما تأثير.

I ـ في مفهوم التجديد:

تستدعي بنية اللّفظ مسار فعل ممتدّ في الزمان ويحيل مضمونه على «قديم» أو «تقليدي» يسعى هذا الفعل في مساره إلى الانفصال عنْه وإلى خلق مسافة بين ما يبشّر به ويدعو إليه وما استقرّ في صلب ذلك القديم. وهذا ما يضعه مباشرة أمام تراث تشكّل عبر القرون وشكّل نظاما في المعرفة وفي الحياة وأقيمت انطلاقا منه وعلى أساسه نظم حكمت الواقع بمختلف

أبعـاده. وهذا ما يجـعل التـجديد مـشـروطا في خطوته الأولى بإعادة النّظر في ذلك التراث. ولكن على أيّ أساس؟

إنّ خصوصيّة «التـراث الإسلامي» نابعة من ارتباطه بالدين ومن الموقع الذي احتلته منه الظاهرة الدينيّة إلى درجة التباسها به التباسـا استحال معـه على مدى قرون طويلة التفكيـر في ما يميّز الدين منظومـة عقـائديّة عن الظّاهرة الدينيّـة ممارسة في التـاريخ وفي ما يفصل الإسلام رسالة إلهيّـة عن التراث الإسلامي منتجا بشريّا تاريخيّا، وفي ما يباعد بين «الشريعة» قانونا إلهيّا والتشريع قانونا وضعيا ـ بشريّا. وإذا أخذنا بعين الاعـتبار هذه الخصوصيّة ونتائجـها في التّاريخ فـإنّ الشرط الأوّل لتجـديد النظرة إلى هذا التراث هـو «استحـداث نظرة جديدة إلى أصـول الاعـتقاد كـما تتجلّى في نصوصها التأسيسية»[1] وإلى ممارسة الدين في التّاريخ بما لعـبه مـن أدوار وما مـارسه مـن فعـاليـات وسّعت الإسـلام ليـشمل مـجـالات شديدة الاخـتـلاف، فعلى أيّ أسـاس يمكن استحداث هذه النظرة؟

يساعـدنا استقـراء حركة الإصلاح الديـني التي قادها لوثر في القرن 16 في أروبا وحركة النهضـة الأروبيّة على أن نتبيّن أن ذلك الاستحداث لم يكن ممكنا إلاّ عندما تأكّد الاعتراف بحقوق العقل في إخضـاع كلّ المواضيع بما فيها المواضيع الدينيّـة للتفكير الحـرّ والنقديّ؛ وكـان ذلك الاعـتـراف مـدخلا إلى الفـصل بين

(1) منصف بن عـبد الجليل: «مـسـاهمـة المعاصـرين في تجـديد الفكر الديني» حوليـات الجامعة التونسية. ع. 45 ـ س. 2001 ص ص 53-101.

الفلسفة التي تفكّر انطلاقا من الواقع ومن المعارف التجريبيّة عن التيولوجيا وإلى إخراج الظاهرة الدينيّة من مجال الدرس اللاّهوتي القائم على التبجيل والتبرير إلى مجال الدرس العقلاني والعلمي الآخذ بمكتسبات علوم الإنسان والمجتمع والمنفتح على تساؤلاتها، وهي تساؤلات قطعت مع الأسئلة القديمة فكانت جديدة بالفعل طرحها العصر وطرحتها الحداثة في بعديها المادّي والعقلي ـ الفلسفيّ.

يبدأ تجديد الفكر الإسلاميّ إذن بتجديد السّؤال وتجديد الأداة، فبدل أن نظلّ متمسّكين بترديد أصداء أسئلة طرحها الماضي على أسلافنا وبحث هؤلاء عن أجوبة في ما أتيح لهم من معارف كان الدين محورها، علينا أن نطرح الأسئلة التي يفرضها علينا عصرنا، وبدل أن نستأنف نهج أسلافنا في صياغة الأجوبة علينا أن نبتني نهجنا الخاصّ الذي تتيحه لنا معارفنا وأدواتنا، وهو نهج يبدأ عندما يتمّ الاعتراف بحقّ العقل في اختراق المحرّمات وفي تجاوز عتبات المقدّس بما يحرّره من السيادة العقائديّة والاستبداد المعرفي اللّذين ظلّ يمارسهما عليه هذا التراث لفترة طويلة.

يفتح الأخذ بهذا الشرط المبدئي أمام العقل نوافذ عدّة منها:

ـ إمكانيّة فهم كلّ المنتج الثقافي في المجال الإسلامي انطلاقا من مداخل وبواسطة مفاهيم ومنهجيّات تتيحها علوم

الإنسان والمجتمع، على أن يتركّز الاعتناء على دراسة شروط صلاحيّة كلّ المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي ضمْن الأطر المعرفيّة والمؤسّساتيّة والسياسيّة التي فرضت عبر التاريخ الإسلامي، ذلك أنّه بدل رمي هذا التراث في دائرة المتخلّف والمتجاوز واللاّتاريخي بما يؤدّي إلى ردود فعل عكسيّة تدفع قطاعات هامّة من المجتمعات الإسلامية إلى التمسّك بذلك التراث تمسّكا يعيق كلّ محاولة لتجديده، علينا أن نؤكّد على نسبيّة المعارف والحقائق المتشكّلة في صلب التراث وعلى أنّ صلاحيّته في الماضي لا تعني بداهة صلاحيته في حاضر اختلفت شروطه وأوضاعه، وأنّ الإقرار بعدم صلاحيته في الحاضر لا ينفي ضرورة ما كان له من أدوار فعّالة في الماضي، ولا يعني قطع الصّلة به بقدر ما يعني توظيف فعاليّته تلك توظيفا متحرّرا من إكراهات الماضي ومن رهاناته وهو ما يتحقّق بنقده نقدا متحرّرا بدوره من المسلمات العقائديّة الموروثة والقائمة أصلا على مزج خطير بين الإسلام وتطبيقاته التاريخيّة.

ـ إمكانيّة الكشف عن المسلمات الضمنية والصريحة التي حكمت الفكر الإسلاميّ في مختلف تجلياته وفرضت اعتباره فكرا ثابتا ونهائيّا وذا دلالات مطلقة ومتعالية. وهي إمكانية مشروطة بربط هذا الفكر. بالمنظومتين اللاّهوتية والفلسفية اللتين نشأتا في إطار الوحي من جهة وفي ظلّ هيمنة الفلسفة الأفلاطونيّة والماهويّة عامّة من جهة أخرى.

ـ إمكانيّة التفكير في قضايا العقيدة من خارج المسلّمات الإيمانية وجعلها موضوع بحث سوسيولوجي ونفسي وانتروبولوجي.

ـ إمكانيّة التفكير في قضايا القانون والتنظيم الاجتماعي من خارج المنظومة الأصوليّة والفقهيّة وذلك بعد تفكيك مضمون هذه المنظومة وكشف رهاناتها وشروطها التارخيّة والتمييز فيها بين ما هو إلهي ـ قرآني وما هو بشري ـ فقهي والوعي بحدود التسليم بصلاحيتها في مطلق الأزمنة.

تحيل عبارة «التجديد» في مستوى آخر على مرجع «جديد» كان أحد قوادح الوعي بأنّ ما لدى الذات قد أبلاه القدم حتّى أضحى غير قادر على تهيئة أجوبة مناسبة للأسئلة التي طرحها العصر ولا على توفير تصوّرات تكفل حلولا للمشاكل المستجدّة.

عندما اطّلع المسلمون على هذا المرجع «الجديد» راعهم التفاوت التاريخيّ الهائل بين مجتمعاتهم والمجتمعات الأروبيّة، تفاوت يتجلّى في أوضح مظاهره من خلال التقابل بين جمودهم وانحطاطهم وتقدّم الآخر الأروبيّ ونهضته وازدهاره. وفي سياق هذه اللحظة اندفع روّاد النهضة العربيّة صوب التفكير في كيفيّة الاستفادة من ذلك الجديد الأروبيّ الذي غيّر أحوال المجتمعات والدول وأكسبها عوامل القوّة والتفوّق وشروط الازدهار والغلبة. فكانت أولى المساءلات التي طرحها الروّاد نابعة من هذا المرجع الجديد وكانت بفعل ذلك مساءلات

جديدة لا عهد للقدامى ولا للفكر الديني التقليدي بها، إنها مساءلات فرضتها منظومة الحداثة التي جاءت تتوّج مسار التجديد في المجال الأروبيّ.

لقد ظلّ مشروع التجديد في الفكر النهضويّ العربيّ مشدودا بين قطبي هذه المرجعية المزدوجة: قديم الذات وقد أضحى منغلقا على ذاته وجديد الآخر وقد غدا كاسحا وقادرا على أن يفرض ذاته علينا في عقر دارنا. فما السبيل إلى إدراك توازن بينهما يحفظ للذات مقوّمات هويّتها الحضاريّة من جهة ويمكّنها من الانخراط الفاعل في عصرها ومن تجاوز جمودها وتخلّفها؟. اخترق هذا السؤال مختلف التصوّرات حول سبل التجديد وظلّت المحاولات تتراكم ويتعمّق معها الوعي بأن التجديد مشروع متكامل لا يمكن أن يقتصر على الفكر لأنّ الفكر لا ينفصل عن أطره الموضوعيّة، إنّه مشروع في حالة فعل وحركة، يشمل السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ والثقافيّ.

لذلك كان التفكير في إصلاح نظام الحكم مركّزا على نقد الأسس التي ظلّت تعيد إنتاج الاستبداد على مدى قرون، وكان التفكير في تغيير أحوال المعاش قائما على الدعوة إلى اقتباس أسس التقدّم الغربي التكنولوجيّة والتنظيميّة مادامت لا تتعارض مع الشرع، وكان التفكير في بناء نظام اجتماعي جديد قائما على إعادة النظر في نظام توزيع الأدوار الاجتماعية وفي موقع الفرد ضمن المجتمع باتجاه إرساء نظام أكثر جدوى وأقدر على تحقيق المساواة وعلى توظيف الطاقات الإبداعيّة والإنتاجية

الكامنة في الفرد بقطع النظر عن جنسه، وكانت الدعوات إلى إصلاح دينيّ يؤسّس ثقافة جديدة قادرة على التوفيق بين مقتضيات الحداثة ومقوّمات الهويّة.

إنّ طرح سؤال التجديد في هذه المناسبة لدليل على أنّ هذا المشروع لم يدرك غايته بعد. فما هي الأسباب؟ ما هي العوائق التي حالت دون ذلك؟ لماذا آل وضعنا إلى سيادة أشدّ الرؤى تطرّفا في معاداة التجديد والتحديث، وما هي العوامل التي تفسّر هذا الانتشار الكاسح للإسلام الأصولي المعادي لكلّ رؤية إصلاحيّة؟

أسئلة تقودنا رأسا إلى التفكير في عوائق التجديد. ونحن نتصوّر أنّ منها ما هو راجع إلى عوامل خارجيّة بالنسبة إلى الخطاب التجديدي، تحفّ به وتؤثّر فيه وتحول دونه والتحوّل إلى قوّة فاعلة في الواقع، ومنها ما هو قائم في بنية الخطاب ذاته مضمونا وتصوّرات ومنهجا.

II - عوائق التجديد:

- 1) العوائق الخارجية:

من الاستعمار المباشر إلى العولمة وسياسات الهيمنة:

من اليسير أن نلاحظ أنّ أروبا قد قدّمت نفسها للمسلمين منذ أواخر القرن 18 في وضعين متناقضين. فهناك من جهة أروبا التي اتّصل بها أوائل الرحّالة المسلمين وجاءتهم إلى ديارهم من

بونابرت، وكانت عندها أروبا الثورة الفرنسيّة التي تشعّ منها قيم إنسانيّة وتعصف بها رياح تحوّلات جذريّة قادتها إلى موقع الأنموذج تقدّما وازدهارا وتمدّنا، فكان لها بهذا الوجه الأوّل الذي تمثله روّاد النهضة والإصلاح دور في إثارة هبّة في العالم الإسلامي تجلّت على مستوى الفكر في تجذّر الوعي بحقيقة الانطلاقة الأروبيّة مقترنا بالوعي بتأخّر الذات وبالشعور بوجوب استدراك هذا التأخّر عبر اقتباس عوامل التقدّم الأروبيّ، كما تجلّت في الواقع في حركة محمد علي بمصر وفي موجات الإصلاح الإداري والتنظيمات والدستور في تركيا العثمانيّة وفي حركة ليبرالية مثلها خاصّة عمل خير الدين الإصلاحي في تونس وفي نهضة أدبيّة في المشرق وحركة إصلاحيّة مثلتها دعوة جمال الدين الأفغاني خاصّة. ولكن هذه الحركة التي كان ينتظر منها أن تشيع عوامل النهضة وأن تهيّئ شروط الإصلاح قد اصطدمت بأروبا ثانية، أروبا ذات القوّة العسكريّة الغازية التي لم تلبث أن وضعت يدها على أجزاء من العالم الإسلامي لتتحوّل بذلك من الأنموذج المنشود إلى العدوّ اللّدود[1].

في هذه اللّحظة لم يكن العالم الإسلاميّ ساكنا ولا منغمسا في غفوة الانحطاط كما كان قبل القرن 18، بل شهد حركة ذاتية في اتّجاه النهضة والإصلاح والسيطرة على مصيره والمسك بزمام أموره، ثمّ جاء التدخّل الاستعماريّ المباشر

(1) هشام جعيّط: «النهضة وحركات الإصلاح ومفهوم الثورة في العالم الإسلامي الحديث» ـ المستقبل العربيّ ـ ع 38، س 1982/4، ص ص 4-18.

ليعرقل هذه الحركة وليحول دونها ومواصلة مسارها التاريخي بطريقة أدّت إلى إجهاض التطوّرات الداخليّة وإلى تشديد الخناق على مسيرة الإصلاح الدّاخلي. وبدل تعميق التصوّرات التي عبّر عنها روّاد النهضة والإصلاح وهي تصوّرات لم تر حرجا في الاهتداء بقيم أروبا الحداثة والتقدّم ولا في الاقتباس من تجربتها ما يساعد على ابتناء تجربة تحديثيّة ذاتية تأخذ بالاعتبار شروط الواقع الإسلامي ورهاناته، بدل ذلك أحدثت أروبا الامبرياليّة الساعية بواسطة آلة عسكريّة متفوّقة إلى بسط هيمنتها على عالم تعتبره مجالها الحيويّ صدمة في الضمير الإسلامي دفعته إلى الانكفاء على ذاته وإلى فقدان الثقة في الآخر الأروبيّ وفي نظمه وثقافته. فاتجهت الأوضاع نحو الثورات الوطنيّة على الصعيد السياسي ـ النضالي ونحو مجابهة الحداثة وسائر ما نشأ في إطارها من قيم على الصعيد الفكري بحجّة اقترانها بأروبا الاستعماريّة، كما تمّ في أغلب الأحيان التعتيم على إشكاليّة الإصلاح الدّاخلي بدعوى التفرّغ لمقاومة المستعمر والعمل على حماية مقوّمات الهويّة. وهكذا أجّلت خلال مرحلة النضال الوطنيّ ضدّ الاستعمار المساءلات التي طرحها فكر النهضة والإصلاح ومنها خاصّة المساءلة حول موقع الدين من التنظيم الاجتماعي وحول علاقته بالسلطة المدنيّة. لذلك عاد هذا السؤال ليطرح بحدّة وعنف إثر الفاصل الاستعماريّ المباشر، عاد بعد أن التبس بظروف تاريخيّة نشأت في سياقها أطروحات مغالية في التمسّك بأشدّ التصوّرات دغمائيّة هي تلك

التي عبّرت عنها الحـركات السياسيّة الإسلاميّـة على غرار حركة الإخوان المسلمين بمصر فمثّلت تلك الحركات ومازال تحديًا آخر مطروحا أمام محاولات تجديد الفكر الإسلاميّ.

لقـد خلّف الاستـعمـار المباشـر واقعـا ازدادت فيه عـوامل التخلّف تعـقيدا من ارتفاع نسبـة الأميّة المنتشـرة بين أغلب فئات المجـتمع واسـتفـحال الفـقر وانـعدام عـوامل النموّ الاقـتصـاديّ وتعمّق عوامل التبعيّة السياسيّة والاقتصاديّة وتنوّع عوامل التفجّر بين البلدان المتجاورة نتـيجة التجزئة وخلق الحـدود المفتعلة وترك قنابل موقوتة تهدّد بالانفجار، فكان من البديهي أن يواجه الفكر العـربيّ بعـد ذلك الفاصـل الاستـعـماري هذه المـعضـلات وأن يبـحـث له عن سـبـيل يمـكّنه من لعب دور في تحـديث الدولة والمجـتمع والثـقـافة. فكـان أن طرحت في سيـاق مـرحلة البناء الوطنيّ أسـئلة أخـرى مدارهـا: على أيّ أسس يجب ويمكن أن تبنى الدولة الوطنيّة؟ وعن هذا السؤال المركزيّ تفرّع سؤال على صلة وثيـقـة بموضـوعنا. وفـي إطار النقـاش حـوله ظهـرت أطروحات نعتبـرها ذات فعاليّة كبيـرة في تجديد طرح الموضوع: مـا هو المـوقع الذي يمكن أن يـحـتلّه الديـن في تنظيـم الدولة الوطنيّة وفي تنظيم المجتمع؟

وجـوابا عن هذا السؤال نشـأت أطروحـات عديدة تتـعلّق خاصّة بـالجانب التشريعي من الدين وهو الجـانب الذي مثّل في الحقيقة موطن الرّهان وموضوع الاختلاف في الآن ذاته. وبقطع النّظر عن مضـمـون هذه الأطروحات الذي سنرجع الحديث عنه

مؤقّتا فإنّ تبلورها في حدّ ذاته وتجديد النقاش حولها قد أحدث زحزحات عديدة في الفكر الإسلامي المعاصر وولّد حركيّة فكريّة مثمرة كان بإمكانها عبْر التراكم والتجاوز أن تساهم في إحداث تحوّلات عميقة في اتجاه بلورة مشروع تحديثي متكامل يحقّق حدّا من الانسجام الضروريّ بين متطلّبات التحديث المادي والفكريّ ومقتضيات المحافظة على الهويّة في عالم بدأت تهبّ عليه رياح هيمنة من صنف جديد أطلق عليها مصطلح «العولمة»، وذلك عبْر تجديد الرؤية للإنتاج الإسلامي في ضوء ما وفّرته العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بما يحوّل الدين إلى عامل يساهم في تحقيق المشروع التحديثي، بدل أن يظلّ الحجّة التي تتكئ عليها الإيديولوجيات الدينيّة في معارضتها هذا المشروع.

لئن لم ينقطع مسار التدخّل الأجنبيّ في شؤون العالم الإسلامي والبلاد العربيّة خاصّة فإنّ أشكاله الجديدة قد اختلفت عمّا كانت عليه إبّان فترة الاستعمار المباشر لتزداد الأوضاع اليوم عنفا وحدّة. فبدءا من زرع كيان غريب في قلب المنطقة أحدث فيها خللا بنيويّا عميقا شمل كلّ المستويات، ووصولا إلى انهيار مفهوم السيادة الوطنيّة تحت مطرقة العولمة وتآكل حدود الدولة القوميّة، ظلّت البلاد العربيّة مسرحا لمخطّطات خطيرة تهدف إلى بسط الهيمنة الاقتصادية حتى أضحت شعوبها وسائر شعوب العالم النامي تشعر أكثر بضغط هذه الهيمنة وبأنّها تعرقل جهودها الذاتية الرّامية إلى التنمية والتحديث. ذلك أنّ هذه القوى الاقتصادية والماليّة الجبّارة التي تقود اليوم سياسة الهيمنة

لا تهتمّ إطلاقا بمصير هذه الشعوب ولا بحقيقة أوضاعها ولا تعنيها كثيرا المشاكل الداخليّة التي تتخبّط فيها إلاّ بقدر ما يساعدها التدخّل في تلك المشاكل على تحقيق مصالحها الاقتصاديّة، وهذا ما ساهم في تحوّل القيم التي طالما ناضلت من أجلها هذه الشعوب ومنها التحرّر والديمقراطية والمساواة وحقوق الإنسان إلى مجرّد شعارات مفرغة من مضمونها الأصليّ مادامت تستخدم تغطية إيديولوجيّة لصالح قوى الهيمنة خدمة لمصالحها وتحقيقا لمآربها. وبفعل ذلك حصل لدى الجماهير العريضة التي تمثّل الضحيّة الأولى للعولمة التباس بين ما تنادي به نخبها من إصلاحات وما تعبّر عنْه من رؤى تستند إلى تلك القيم، والشعارات التي تغطّي بها قوى الهيمنة استراتيجيّتها لبسط هيمنتها الاقتصاديّة. ففقدت هذه الجماهير ثقتها في مقولة الديمقراطيّة وفي كلّ مشاريع التحديث التي تراها مستمدّة من منظومة الحداثة الغربيّة رغم الطّابع الكوني - الإنساني للقيم التي تقوم عليها بعد أن فقدت هذه الجماهير كلّ مقوّمات الاندماج الطبيعيّ في هذا النظام الجديد وحرمت من كلّ إمكانيات الاستفادة من ثماره، فتحوّلت إلى فريسة سهلة أمام أشدّ الدعوات تطرّفا، وقدّمت لها الحركات الدينيّة الأصوليّة الدين في هيئة إيديولوجيا نضاليّة تمكّنها بيسر من التصدّي لتلك الهيمنة، وهذا ما يفسّر سوسيولوجيّا انتشار هذه الحركات واتّساع قاعدتها الجماهيريّة، ذلك أنها قد وجدت أمامها فئات واسعة قد سلبت من كلّ حقوقها الماديّة كما سلبت

من توازناتها الداخليّة بعد أن اقتلعت من أطرها لتشكّل أحزمة فقر حول المدن الكبرى[1].

إنّ أشكال التدخّل الأجنبيّ قد أضحت في ظلّ العولمة أشدّ دهاء وأكثر مواربة عمّا كانت عليه زمن التدخّل الاستعماريّ المباشر، ذلك أنّها ابتكرت أساليب جديدة في التدخّل من بينها إقامة علاقات دبلوماسية واقتصادية مع أنظمة سياسيّة فاسدة ومعاديّة للديمقراطيّة فتمنحها بذلك مزيدا من السلطة في قمع شعوبها وفي التصدّي لكلّ نفس مخالف. وفي نفس الوقت تروّج قوى الهيمنة تلك ضدّ هذه الأنظمة خطابا يتهمها بالاستبداد والتعصّب الديني وعدم احترام حقوق الإنسان. وفي الوقت الذي تتعامل فيه معها تعاملا رسميّا وتعتبرها بمثابة شريك اقتصادي لها تظلّ شاهرة في وجهها سلاح إعلامها يهدّدها باستمرار بالتدخّل المباشر في حال تمرّدها على السياسات المملاة عليها، حتّى إذا حصل التناقض فعلا بين مصالح الطرفين كان التدخّل العسكريّ المباشر والمبشّر بالديمقراطيّة على ظهر الدبّابة.

لقد بات من المعلوم أنّ هذه القوى تستخدم شبكة فعّالة وواسعة من مراكز البحث المتنوّع الاختصاصات التي تضبط لها في دراساتها الاستراتيجيّة أساليب التدخّل في المناطق الحيويّة، لذلك تعدّل هذه الأساليب وفق الأوضاع الخاصّة في تلك

(1) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، فصل: الإسلام أمام تراثه والعولمة - ترجمة هاشم صالح - بيروت - دار الطليعة ص ص 153-197.

المناطق وباعتبار طبيعة النظم القائمة والقوى الفاعلة وهي أساليب لا مجال فيها لأيّ اعتبارات أخلاقيّة أو مبدئيّة وإنّما معيارها الوحيد هو تحقيق مصالح شركاتها الاقتصادية ومؤسّساتها الماليّة ولو اقتضى ذلك التحالف مع قوى تعلن ظاهرا عداءها لها(1). وبذلك مثّلت هذه القوى تحدّيا آخر أمام محاولات الإصلاح والتجديد، وضع خطابها وجها لوجه مع خطاب انكفأ على الفهم الأصولي المتطرّف للدّين واتّخذ من أكثر وسائل الاتّصال والإعلام تطوّرا وسيلة لنشر إيديولوجيته بين صفوف فئات واسعة قدّمت إليها في صورة المنقذ من مخاطر الابتلاع الثقافي المساوق للعولمة الاقتصاديّة، بينما هي في الحقيقة ردّ على العنف البنيويّ الذي تبثّه في جميع أرجاء العالم قوى لا تدرك مخاطر سياساتها التي تدفع بالشعوب المستلبة إلى الردّ على عنفها البنيوي بعنف جديد قاتل وبرفض قاطع باسم القيم الدينيّة التقليديّة كالجهاد(2). وهو ما يطرح على حملة لواء الإصلاح والتحديث مهمّة جديدة تتمثّل في البحث المنفتح والمعمّق في وظائف العامل الديني وفي موقعه في سياق هذا الواقع الجديد الذي خلقته العولمة من أجل تبيّن ما إذا كان كلّ من الموقع الذي أرجعته إليه الحداثة الأوروبيّة والموقع الذي تسنده إليه الإيديولوجيا الدينيّة هما الموقعان الوحيدان الممكنان أم بالإمكان تصوّر موقع ثالث يأخذ بعين الاعتبار الحاجة الماسّة

(1) Ecric Laurent: Le monde secret de Bush, Paris, Plon-Pocket, 2003, p 159-199.
(2) Lewis Lapham: Le djihad Américain, Paris, éd. Saint-Simon, 2002, pp 161-180.

إلى بلورة مبادئ أخلاقيّة وقيم روحيّة تهدّئ القلق الذي أشاعته سياسات العولمة والحاجة الواقعيّة إلى بناء نظم جديدة تستمدّ مشروعيّتها من الإنسان ـ المواطن بدل نظم مازالت تتكئ على الدين وتدّعي لنفسها مشروعيّة مستمدّة من الله.

ـ العائق السياسي:

الدين في خضمّ الصراع من أجل المشروعيّة

لقد كان الفكر الإصلاحي العربيّ واعيا منذ بوادره الأولى بأهميّة شرط الإصلاح السياسي ضمن المشروع النهضوي العامّ. فالروّاد قد أدركوا وهم يلاحظون الواقع الأوروبيّ أنّ تقدّم تلك البلاد كان في جانب هامّ منه ناتجا عن «التنظيمات السياسيّة المؤسّسة على العدل والحريّة» وأنّ «بلوغها الغاية والتقدّم في العلوم والصناعة» راجع إلى «التنظيمات المؤسّسة على العدل السياسيّ» وبناء على ما لاحظوه استخلصوا أنّ تقدّم المسلمين، وهم على ما هم عليه من استبداد سياسيّ ناتج عن استفحال نظام الحكم المطلق، مشروط بتغيير أوضاعهم السياسيّة عبْر إقامة مؤسسات دستورية تضمن العدل والحريّة، إذ «الحريّة هي منشأ سعة نطاق العرفان والتمدّن بالممالك الأوروباويّة» على حدّ قول خير الدين التونسي[1]. ومع تراكم الآراء نتيجة استقراء شروط الحداثة الأوروبيّة ازداد الوعيُ بأن تزايد مساهمة المواطنين في

(1) خير الدين التونسيّ: مقدّمة أقوم المسالك، تونس، الدار العربيّة للكتاب ـ 1998، ص ص 97-98.

التسيير وفي إبداء الرأي واتّساع دائرة الديمقراطيّة وإخضاع العلاقات داخل المجتمع إلى القانون عوامل مكّنت في الإطار الأوروبيّ من توسيع دائرة نشر السلطة وفسحت المجال لظهور تنظيمات سياسيّة ولتنامي الصبغة الدنيويّة للمجال السياسي وانتفاء قدسيّته وفكّ الارتباط بينه وبين المقدّس. كما فسحت المجال على صعيد الفكر السياسيّ نحو اعتبار الأفكار السياسيّة مجرّد إيديولوجيات أيّ مواقف ووجهات نظر تخصّ فئات أو مجموعات وليست حقائق مطلقة. وقد كان ذلك بالنسبة إلى روّاد النهضة والإصلاح في المجال العربي ـ الإسلاميّ دافعا إلى التفكير في أصول الاستبداد وإلى محاولة تفكيكه وتعريته وبيان علاقته بالتوظيف السياسي للدّين. وفي هذا الشأن استبعد الفكر الإصلاحي في البداية إمكانيّة المقارنة بين التجربة الأوروبيّة المسيحيّة والتجربة الإسلاميّة على أساس التسليم بأنّ الإسلام لم يعرف في التاريخ مؤسّسة كهنوتية على غرار ما عرفته الكنيسة المسيحيّة التي أحكمت قبضتها طيلة قرون على الحكم السياسيّ. وبناء على هذا التمييز قوبلت الدعوة إلى الفصل بين الديني والمدنيّ في المجال العربي ـ الإسلاميّ بالاعتراض رغم انتشار الرأي القائل بأنّ التوظيف السياسي للدّين كان من عوامل الاستبداد وهو ما جعل هذا الموضوع قابلا لإعادة الطرح باستمرار ليتعمّق الوعي بأنّ الصورة التي يتمثّلها الضمير الإسلاميّ حول إسلام مثالي ومتعال عن شروطه التاريخيّة لا تنطبق على حقيقة ما جرى في الواقع. ذلك أنّ مؤسسة الإسلام

سلطانيا وسياسيّا قد قلبته في أغلب فترات التّاريخ إلى إيديولوجيا تبريريّة هدفها السيطرة على الحكم بادعاء التوحيد بين الحكم المدني ـ السياسي والحكم الشرعي، وبذلك اغتصبت المؤسّسة السلطانيّة سلطة الشريعة ومزجت بين إجراءاتها السياسيّة والشعائر الدينيّة والأحكام الشرعيّة فتماهى الكلّ في أشكال الممارسة ولم يبق من الإسلام وتراثه وتاريخه غير تاريخ الحكّام ودولهم[1].

إنّ اغتصاب مؤسّسة الحكم في التجربة العربية الإسلامية للشريعة وأحكامها ورموزها وشعائرها وتوظيف الكلّ توظيفا إيديولوجيا تبريريّا تضفي بواسطته القداسة على سلطانها وتستمدّ منه شرعيّة جعل التمييز بينهما مستحيلا بينما تميّز المشروع الثقافي الأوروبّي منذ الأصل بفصل دولة الملك والأمير الإقطاعي عن دولة البابا والكنيسة فلم تصل سيطرتها في أقصى حالات اتّساعها إلى التوحيد بين المؤسّستين فظلّتا قطبين أحدهما يسيطر والآخر يخضع أو يتمرّد وفقا للمصالح ولميزان القوى. وقد ساعد استمرار هذا الانفصال في الواقع على حصول تراكمات تاريخيّة ساعدت حركة الإصلاح الديني في مرحلة أولى وفلسفة الأنوار على البلوغ بها حالة تأكيد السلطة المدنيّة وفصلها نهائيّا عن الكنيسة. أمّا الاستحالة التي تحدّثنا عنها في المجال الإسلامي فإنّها لا تعود إلى طبيعة الدين الإسلامي المختلف عن

(1) مطاع صفدي: استراتيجية التسمية، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986، ص ص 166-167، ص ص 278-280.

المسيحيّة بقدرما تعود إلى استحكام التمثّلات حوْل دين لا يفصل بين الديني والدّنيوي وإلى توظيف مؤسّسة الحكم لمثل هذه التمثّلات من أجل إظهار أيّ معارضة لها أو أيّ صراع يخوضه المجتمع ضدّ سلطانها وكأنّه معارضة للدّين وصراع ضدّه، وهو الأسلوب الذي طبع علاقتها مع كلّ التيّارات الدّاعية إلى ضرورة تحرير الدين من وطأة التوظيف والتلاعب السياسيّين.

وقد أدّى هذا الواقع إلى بروز معارضة لم يكن أمامها من سبيل غير ابتكار إيديولوجيات أخرى تدّعي بدورها تمثيل الدين وفق اجتهادات وتأويلات تنسجم مع برامجها السياسية وتؤدلج الصراع السياسي والاجتماعي دينيًا بما يخالف ادّعاءات السلطة. وهذا العامل هو الذي يفسّر موضوعيّا ظهور التيارات الدينيّة الأصوليّة ولا تفسّره بالمرّة طبيعة الإسلام الذي تَسِمُهُ الكثير من الأطروحات الغربية اليوم بالتطرّف وبمعاداة الحداثة وبالتناقض مع الديمقراطيّة. وهو الذي يفسّر كذلك افتقاد هذه التيارات في صراعها ضدّ السلطة لأيّ مشروع حقيقي للتغيير لأنّه في حقيقة الواقع صراع من أجل إقرار واقع آخر لا يختلف عن الواقع القائم إلاّ من جهة الفواعل المستحوذين على السلطة. وفي حالة كهذه سيظلّ الإسلام الإيديولوجي ـ سواء كان في موقع السلطة أو في موقع المعارض لها والخارج عليها ـ واقفا بالمرصاد لكلّ حركة مجتمعيّة ولكلّ تصوّر يحاول العمل على إنتاج الظروف الموضوعيّة والشروط الضروريّة للتغيير الفعلي المنسجم مع حركة

التاريخ ومع المشروع الثقافي الدّاعي إلى التجديد الجذريّ بما يعنيه في هذا السياق من وضع الفكر على سكّة زمن تاريخي يحتوي عناصر النموّ وشروطه ويختصّ بالتغيّر الحي والتطوّر المستمر بفعل القدرة على اكتساب الخبرات والتجارب وعلى استيعاب عناصرهما الجديدة، وعلى تعديل توجّهه بحسب الأدوار الطارئة التي تفرضها متغيّرات الحياة الاجتماعيّة فيقطع بذلك مع زمن لا تاريخي هو زمن التكرار الذي يلغي أبعاد الحاضر والمستقبل لصالح ماض موْهوم ومتمثّل في صورة مثاليّة.

يمثّل هذا الواقع السياسي إذن أحد العوائق التي لا تعود إلى مضمون الخطاب التجديدي ولا إلى بنيته بقدر ما تعود إلى عوامل خارجيّة تحفّ به وتحول دون تحوّله إلى طاقة فاعلة في تغيير الواقع تغييرا منسجما مع تصوّراته ومع فهمه. ذلك أنّنا لا نعدم في إطار هذا الخطاب تصوّرات واضحة ومنسجمة مع سيرورة التحديث وشروطه حول تجديد الرؤية للعلاقة بين الديني والسياسيّ. فقد كان هذا الخطاب واعيا بأنّ سيادة القانون والاعتراف بشخصانيّة الفرد وبصفته المواطنيّة وبما يستلزمه ذلك من مبادئ الحريّة والمساواة والعدل مقدّمات وشروط ضروريّة للتحديث، وبأنّ موقع الإنسان في إطار المجتمع الحديث المنشود لا يحدّده جنسه. فكانت الدعوة إلى المساواة بين الرجال والنساء في الحقوق والواجبات، ولا تحدّده كذلك عصبيّته أو انتماؤه الجغرافي أو الديني أو الحزبي -

السياسيّ، بل تحدّده مواطنته ووظيفته في إطار العمليّة الاقتصاديّة وفاعليّته الانتاجية، فكانت الدعوة إلى تنظيم العلاقات في صلب المجتمع تنظيما تعاقديًا تضمنه علويّة قانون تشرف على وضعه هيئات مختصّة منبثقة عن الإرادة الحرّة للمواطنين. ولطالما ألحّ أصحاب هذه التصوّرات على تلاؤمها مع روح الإسلام وعلى انسجامها مع مقاصد شريعته وعلى أنّ تعارضها مع التصوّرات المخالفة التي سادت في الماضي بديهي بحكم تغيّر أوضاع المجتمعات واختلاف مقتضيات الأحوال وعلى أنّ إقحام الدين في الصراع السياسي ـ المجتمعيّ قد أضرّ به وحوّله إلى إيديولوجيا تبريريّة وحرّفه عن قيمه العليا.

- 2) العوائق الداخليّة:

* محدوديّة إعادة التفكير في الأصول:

من المعروف أنّ الفكر الإسلامي في الطّور الأوّل من تشكّله خلال فترة التدوين خاصّة قد أحسّ بضرورة تأصيل المعرفة والمعايير المستنبطة من النصوص المقدّسة، لذلك شكّل علمي أصول الدين وأصول الفقه فوفّر الأوّل القاعدة العقائديّة المناسبة لتأويل النصوص تأويلا يستجيب لمقتضيات الواقع، بينما وفّر الثاني القاعدة اللّغويّة والإجرائيّة التي ساهمت في جعل الأحكام التي أنجزها في الواقع الفقهاء والقضاة والتي فرضتها الظروف التاريخيّة الخاصّة بكلّ بيئة إسلاميّة تبدو وكأنّها أحكام متعالية ومقدّسة وناطقة بحقيقة الشرع الإلهي. وقد أدّى اكتمال

هذين العلمين وانغلاقهما إلى غلبة الدّرس التكراري عليهما وإلى سيادة ما غدا يعرف بمقولة غلق باب الاجتهاد. وبذلك انعدمت على مدى قرون طويلة الدراسات الجادّة الهادفة إلى إعادة التفكير في تلك الأصول في ضوء الشروط التاريخيّة التي أنشأتها. فاستمرّ تبعا لذلك تمثّل الشريعة الإسلاميّة التي هي مزيج من الوحي ومن الفهم البشريّ له ومن الأعراف والتقاليد الجارية في البيئات الإسلامية على هيئة قانون إلهي ملزم متحكّما في العقل الإسلاميّ، وحائلا دون الوعي بتاريخيّة العقل الذي أنشأ تلك الأصول وبنى عليها منظومة من المعارف ومن الأحكام. واستمرّ كذلك التعامل مع الأحكام الفقهيّة الفرعيّة المؤسّسة على تلك الأصول مرجعا عمليّا لمقولة «تطبيق الشريعة الإسلامية» التي ترفعها عامّة التيّارات الأصوليّة. لذلك كان لزاما على الفكر الإسلامي المعاصر حتّى يجدّد نفسه أن يعمل على إعادة النظر في تلك الأصول متوسّلا بما أتاحته علوم الإنسان والمجتمع من منهجيّات ومفاهيم تتيح فهْما أفضل للظّواهر، وأن يثبت أنّ المسلّمات التي قامت عليها تلك الأصول ليست إلاّ التمظهر التّاريخي للدّين وليست الدين نفسه. وقد ظهرت بالفعل محاولات طريفة في هذا الشأن نميّز فيها بين:

- محاولات تهدف إلى إعادة بناء التشريع على أصول جديدة تأخذ بعين الاعتبار التحوّلات المجتمعيّة، على غرار محاولة الطاهر الحدّاد، والمقاصد الكبرى للإسلام عبر قراءة

النصّ القرآني في وحدته وكلّيته بدل القراءة الفقهيّة المتشظّية، على غرار محاولات محمود محمّد طه وفضل الرحمان ومحمّد الطالبي.

- محاولات تهدف إلى إخضاع التراث الديني برمّته للنّقد التّاريخي القائم معرفيًا على التمييز بين الرّسالة في ذاتها وتاريخ تقبّل أجيال المسلمين لها، على غرار محاولة عبد المجيد الشرفي، وبين الإسلام والظّاهرة الإسلاميّة على غرار محاولات محمّد أركون والقائم منهجيًا على توظيف المكتسبات المعرفية والمنهجيّة الحديثة في دراسة الظاهرة الدينيّة بمختلف تجليّاتها وأشكال حضورها ووظائفها في التّاريخ.

ورغم أنّ هذه المحاولات قد نجحت في إحداث زحزحة كبيرة في صلب الفكر الإسلامي المعاصر كما نجح أصحابها في تكوين جيل من الباحثين أخذ على عاتقه مهمّة استئناف محاولاتهم وتعميقها، فإنّها لم تخل من بعض النقائص التي ظلّت تحدّ من امكانيات تحوّل تلك المحاولات إلى قوّة فاعلة في تحريك الواقع، ومنها حسب رأينا:

* غلبة الرّؤية الإيمانيّة على بعض الأطروحات التي ترفع لواء التحديث، وهو ما حال من وجهة نظرنا دون تموقعها فلسفيّا بشكل واضح وصريح داخل منظومة الحداثة. فهذه الرّؤية تستبطن موقفا من الحداثة ومن فلسفتها يتّهمها بالإلحاد وبتدمير المقدّسات وبإلغاء البعد الرّوحي الذي يجعل الإنسان في حاجة دائمة إلى الدين. وبناء على ذلك تعتبر أيّ أخلاقيّة

خارج الغائيّة الإلهيّة مرفوضة وتقدّم المشروع الإلهي على الذات البشريّة لتؤكّد ألاّ نجاة للمسلمين خارج الأخلاقيّة الإسلاميّة. وكأنّ تلك الأخلاقية جوهر قائم بذاته ومنفصل عن تاريخه ووفيّ وفاء كاملا لرؤية قرآنية مقطوعة عن مؤوّلها، والحال أنّ كلّ أخلاقيّة إنّما هي نسبيّة وأنّ كلّ رؤية قرآنية ما هي إلاّ تأويل لا يلغي غيره من الإمكانيات التأويليّة[1].

* الإحجام عن السير بالقراءة المقاصديّة نحو نتائجها القصوى المنسجمة مع منطلقاتها المعرفيّة ـ الفلسفيّة والمنهجيّة ـ الإجرائيّة. ذلك أنّ المرور من القضايا النظريّة الكبرى إلى مسائل عمليّة جزئيّة كثيرا ما يحرج الضمير المؤمن، لذلك ظلّت المواقف من بعض الأحكام الشرعيّة كالحدود وتعدّد الزوجات والامتناع عن أداء بعض ما عدّ من الفرائض الدينيّة وزواج المسلمة بغير المسلم محكومة بسلطان المسلّمات الفقهيّة أكثر ممّا هي منسجمة مع تلك القراءة المقاصديّة من جهة ومع قيم الحداثة ومقوّماتها من جهة أخرى، وكأنّ الأمر يتحوّل أحيانا إلى تبشير نظري بالحداثة وبقيمها وإحجام عن اتّخاذ إجراءات عمليّة لتكريسها في الواقع.

* لئن اشتركت كلّ هذه المحاولات في الدعوة إلى ضرورة الأخذ بالمعارف والمنهجيات الحديثة التي أنتجتها علوم الإنسان والمجتمع في دراسة الظاهرة الدينيّة فإنّ مستوى التزامها عمليّا بهذه الدعوة متفاوت.

(1) منصف بن عبد الجليل: م. س.

فمنها ما نادى بضرورة أسلمة هذه المعـرفة تأصيلا لتجربتنا في تحـديث الإســلام. وقـد اتّخـذت هذه «الأسـلـمـة» أشكالا إجرائية مختلفة منها إضفاء الصفة الإسلاميّة على معارف الحداثة وعلومها «دون أدنى وعي بأنّه لا معـنى ـ من وجهة نظر الحداثة نفسها ـ لتخصيص المعرفة بالعـقيدة وتضييقها بها[1]. لذلك فإنّنا لا ندرك على وجه الدقة المقصود بعبـارة «علوم إنسانية إسلاميّة» على شاكلة علم اجتماع إسلامي أو انتروبولوجيا إسلاميّة، فهل المقصود بذلك «موضوع» هذه العلوم وعندها يكون علم اجتماع الإسلام مـثلا معـتنيا بالظاهرة الإسـلاميّة وبموقـعها في المجـتمع على أساس أنّ الإسـلام دين من الأديان التي تمثّل مـوضوع هذا الفرع من فروع علم الاجتماع أم المقصود بذلك أسس هذا العلم النظريّة والمنهجيّة؟ وفي هذه الحال نقرّ بأنّنا لم نطّلع بعد على ما يثبت أنّ المسلمين أنتـجوا فعـلا علما اجتمـاعيا خاصّـا بالإسلام يتجاوز حدود إلباسه لبوسا إسلاميًا.

ومنها كذلك محاولات تؤكّد أنّ الباحثين العرب والمسلمين لم يلتزمـوا عمليّا عند البـحث التزاما كامـلا بشروط هذه العلوم وبمنهجيّاتها لأسباب لا يـتحمّلون وحدهم مـسؤوليتهـا بقدر ما تتحمّلها نظم تعليميّة تقليـديّة. فبعض البلدان الإسلاميّة مازالت تمنع تدريس هذه العلوم وبعضـها الآخر فصلها فصـلا كاملا عن «التعليم الديني» الذي ظلّ لاهوتيّا معزولا عن كـلّ معرفة علميّة حـديثة، وهنـاك نظم تعليـميّـة أخـرى تدرّس فيـهـا هذه العلوم

(1) م.ن.

نظريّا دون أن يمكّن الطلبة من تكوين تطبيقيّ يتيح لهم تطبيق معارفهم على مواضيع متّصلة بواقعهم. لذلك يضطرّ الباحثون إلى الاهتمام في بحوثهم بمواضيع نظريّة عامّة غالبا ممّا ساهم في الإبقاء على الصعوبات التي تواجهها البحوث العلميّة في مجال الإنسانيات وهي تسعى إلى تنزيل معارف ومناهج ومفاهيم من فضاء معرفي إلى فضاء آخر، مادامت لم تدرك ـ إلاّ في حالات نادرة ـ مستوى المساهمة الإبداعيّة في إنتاج هذه المعارف بدل الاكتفاء باستخدامها.

* الاستمرار في طرح قضيّة التجديد وكأنّها اختيار بين «تحديث الإسلام أو أسلمة الحداثة»[1] بينما يبدو طرح القضيّة على هذا النّحو في نظرنا مغلوطا. فالتجديد عمليّة دؤوبة قائمة على النّقد التاريخي وعلى تفكيك التراث الدّينيّ ضمن رؤية فكريّة ومناهج إجرائيّة تهيّئ عقلنة الموضوع والتدرّج في تعقّله نحو التطابق مع الواقع وذلك بإخضاع هذا التراث للمساءلات التي يطرحها علينا واقعنا، وبصياغة الأجوبة التي يقتضيها، ويأخذ مبدإ نسبيّة الحقائق وتعدّد الأنساق بعين الاعتبار، وهو ما يكسبنا قدرة على النقد الدائم وعلى مراجعة الذات والخروج من منظومة تؤسّسها مقولة الإطلاق ووحدة الحقيقة وتعاليها. ويعدّ هذا العمل برنامجا نقديّا متكاملا يقتضي تضافر كلّ الجهود وكلّ الاختصاصات العلميّة دون تصنيفات جاهزة ومسبقة حول ما يمكن الأخذ به من المعارف وما يجب ردّه.

(1) عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، تونس، الدار التونسية للنشر، 1991

الحداثة والتّجديد في فكر الإمام الخميني العرفانيّ

فاطمة طبطباني

في البداية أتقدّم بالشكر الجزيل للأستاذ عبد الوهاب بوحديبة رئيس المجمع والأستاذ سيد باقر سخائي سفير الجمهورية الإسلامية الإيرانية على الاهتمام البالغ لإقامة هذا الملتقى، كما أرحّب بكافّة العلماء الأفاضل والمفكّرين الكرام الذين نوّروا مؤتمرنا بفكرهم المستنير، وبعد تقديم كل الشكر والثناء لكل من ساهم في إنجاح هذا الملتقى الفكري أبدأ بحثي حول الحداثة والتجديد في فكر الإمام الخميني العرفانيّ.

يعتبر موضوع الحداثة والتجديد لدى منظّري مختلف الفروع العلمية أحد المواضيع الهامة المطروحة في مختلف المجالات العلمية. وهذا التجديد الذي يعني الخلق والإبداع يتضمّن طرح الأفكار الجديدة أو استخدام الآراء والنظريات القائمة بشكل لم يسبق له مثيل.

إنّ التوصّل إلى أفكار جديدة وتطبيقها على شتّى نواحي الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية لتحقيق

السعادة وراحة البال للبشرية جـمعاء يحظى باهتمام خاصّ لدى المفكّرين. وتكتـسب دراسة آراء الإمـام الخميني (قـده) وأفكاره باعـتباره مـفكّرا معـاصرا ومنـظّرا مجـدّدا في الأبعاد السـياسـية والاجتمـاعية أهمّية خاصّـة في عصرنا الراهن. ولا نريد هنا أن نسـتعرض إبداعـاته التـخصّصـية في الفـروع العلمـية في الفـقه والأصول والفلسـفة والعـرفان[1] التي يخـوض فـيهـا الأسـاتذة الملمّون والمتـبحّرون بل إنّني أحلّـل هنا بشكل عام مسـتويين من شخصيته الفذّة وهما:

أ ـ حياة الإمام (قده)

ب: معتقداته النظرية الرئيسية

وفي القـسـم الأول سـوف أتـطرّق الى النمط الجـديد من شخـصية العـالم الديني الذي قدّمـه الإمام إلى الحـوزات الدينية التقليـدية بينما سأشـير في القـسم الثاني في جزءين إلى توجّـهه السياسي والمعنوي وطبيعته القدسية.

أ ـ العالم الديني السياسي

بعد اسـتيلاء النظام البـهلوي على السلطة في إيران توالت الأحـداث التـي أدّت إلى عـزلة رجـال الدين وابتـعـادهم عن المجتمع حفاظا على الحدّ الأدنى للبقاء، وقد تطوّرت هذه الحالة

(1) للتعرّف على الأفكار الفقهية والأصولية والفلسفية والأدبية والعرفانية للإمام يرجى مراجعة فهرس مؤلفاته في ختام المقالة.

تدريجيا لتصبح شيئا مألوفا وعاديا بحيث لم يعد ممكنا للعالم الديني أن يصبح من رجال السياسة وإذا صار كذلك أحيانا فإنّه يفقد حينذاك صفته كعالم ديني. طبعا لم يكن هذا نهاية المطاف بل إنّ البعض كان يرى أن انتهاج السلوك العرفانيّ وتهذيب الأخلاق يتعارض مع الخوض في الشؤون الدنيوية. وللأسف فإنّ وعي رجال الدين الذاتي حيال دورهم في المجتمع وما يتوقّعه الناس منهم خلق تصوّرا مقبولا لدى عامة الناس بأنّ رجل الدين غير سياسيّ لذلك كانت السياسة ورجال الدين على طرفي نقيض بشكل ملحوظ. ولكنّ حضور الإمام في هذه الظروف في هذين المجالين بالذات وفي آن واحد باعتباره معلّما للأخلاق وفقيها عارفا وسياسيا بارعا اخترق الأجواء القائمة والمهيمنة على الحوزة العلمية. وقد كان لهذا الاختراق تداعيات ورفض وقبول، فالبعض من الرعيل الأول من رجالات الحوزة كانوا يعارضون هذا النهج وأدّت تصرّفات الإمام وتصريحاته إلى سجنه ونفيه لأنّها لم تجد وقعا حسنا لديهم؛ إذ اعتبروها دون شأن المرجعية ولكن الجيل الجديد واكب الإمام في خطواته الجريئة (البعض من هؤلاء أصبحوا من السياسيين المرموقين في يومنا هذا) واستطاعت هذه الرؤية أن تهدم جدارا قويا وعاليا كان قائما على تفكيك الدنيا عن الآخرة والسياسة عن الدين.

ولم يبادر الإمام إلى هذا التجديد بناء على خصاله الفردية والنفسية الناجمة عن طباعه ونزعته الشخصية بل إنّه بنى ذلك

على أسس نظرية ومعرفية تبلورت من سلوكه العرفاني. وقد أثبت حضور الإمام عمليا بأنّ معلّم الأخلاق والفقيه والأصولي والعارف بإمكانه أن يلج عالم السياسة وأن يخوض في الشؤون السياسية محافظا في الوقت نفسه على الشؤون الفقهية والمرجعية الدينية. وسنشير في الجزء الأول من القسم الثاني إلى هذا الأمر.

ب: معتقداته النظرية الرئيسية

ـ السياسة المعنوية

إنّ إدخال السياسة المعنوية في مجال السياسة يعتبر من جملة تنظيرات الإمام التي سمّيتها السياسة المعنوية، ولإيضاح الصورة أرى من الضّروريّ تقديم تعريف عن العرفان والإنسان.

تعريف العرفان:

العرفان، أحد أقسام المعرفة البشرية الذي يتناول معرفة الحقّ بواسطة الأسماء والصفات الإلهية (العرفان النظري)[1]؛ ويعرض سبل الوصول الى الحقيقة في الاتجاهين السلبيّ والإيجابيّ (العرفان العملي)[2]. وهكذا يتخلّق العارف بالخلق

(1) ابن سينا في إشارات النمط التاسع وداوود قيصري، رسائل قيصري.
(2) في هذه الحالة سيكون مصداقا لحديث قرب النوافل حيث قال جلت قدرته: من تقرّب إلي بالنوافل كنت...

الإلهي بعد إزالـة الشوائب والرذائل الأخلاقـية ويصل إلى مقام «الوحدة» أو التوحيـد وهو آخر منزل من منازل السالكين. وفي هذه الرؤية ينطلق العارف ويمضي قدما لكي يتخلّص في الخطوة الأولى من الأنانية والأهواء النفـسية (التطهّر أو التـخلية) ثمّ في الخطوة الثانية يتـحلّى بالصفات والكمالات الإلهيـة (التجمّل أو التحلية). ومن خلال هذا التعـريف ـ والذي يتبنّاه الإمام أيضا ـ يتّـضح أنّ العـرفـان النظري والعـمـلي في فكر الإمـام لا يقـبل التـجـزئـة إذ يتـبنّى الإمـام العــمل القـائم على العــقل والفكر والوعي، وكــذا يتـبنّى الرأي والفكـر الذي يؤدّي إلى العــمل والتطبيق. لذلك يوصي الإمام بطلب العلم ويرى من الضروريّ تطبيق مـا يتعلّمـه المرء طوال حياته ويصـرّح بأنّ السلوك العلميّ ينبغي أن يكون مقدّمة للسلوك العملي[1].

وهكذا فإنّ مـا كان يؤمن به الإمـام باعتبـاره رجل سيـاسة وعالما دينيـا ومفكّرا من جوانب نظرية كـانت تتجسّد في أعـماله وسلوكه، فقد كان يؤمن في الجانب النظري بحقيقة أنْ «لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله» أو «لا حول ولا قـوّة إلاّ بالله». وقد تجلّت هذه المعرفة الراسخة في حياته بحيث أنّه لم يكن يخشى أيّة قوّة ولذلك كـان يوصي أتباعـه أن لا يتّكلوا إلاّ على القـادر الأزليّ (اللّه سبحانه وتعالى).

(1) آداب الصلاة

تعريف الإنسان:

يعدّ الإنسان في منظومة الإمام الفكرية مخلوقا قيّما وصاحب مثل واختيار وبما أنّه خليفة الله ومظهر أسمائه وصفاته، عليه أن يجسّد كمالاته الكامنة في وجوده بحيث يستعين باسم الخالق ليجمّل باطنه كظاهره على شكل إنسان. لأنّ تحقيق إنسانيته مرهون بخلقه ومن أجل تحقيق هذا الهدف يحتاج الإنسان إلى نموذج تتكفّل الشريعة بتعريفه. هذا النموذج في الفكر الإسلامي العرفاني هو الإنسان الكامل. إنّ موضوع الإنسان الكامل من المواضيع والقضايا الرئيسيّة في العرفان النظري[1]، فالإنسان الكامل حسب هذه الرؤية ليس مخلوقا مجرّدا أو مثالا من مثل أفلاطون. بل إنّه مخلوق واقعيّ وحقيقيّ ونموذج كامل لبناء الذات وتوعية الآخرين وتوجيههم نحو السير والسلوك والسفر المعنوي والتكاملي. والإنسان من هذه الزاوية ينال المعرفة الربوبية ويتبوّأ الباري عزّ وجلّ قلبه حيث قال جلّت قدرته: ﴿**لاَ تَسَعني أرْضِي ولاَ سَمَائي بَلْ يَسَعني قَلْبُ عَبْدي المُؤْمن**﴾[2] و﴿**يَا عِبَادِيَ الّذينَ آمَنُوا إنّ أرْضِي وَاسِعَةٌ فَإيَّايَ فَاعْبُدُونْ**﴾[3]. لذلك يستأنس سكّان هذه

(1) توجد العديد من الكتب في هذا المجال منها كتاب عز الدين نسفي تحت عنوان «الإنسان الكامل» وكتاب آخر بالعنوان نفسه لعبد الكريم جيلاني.

(2) ويتحدث ابن عربي بإسهاب حول الأرض الواسعة في الفتوحات المكية تحت عنوان «أرض الحقيقة» كما أن لديه رسالة مستقلة حول هذا الموضوع بالذات لم نعثر عليها بعد.

(3) سورة العنكبوت الآية 56.

الأرض بعضهم بالبعض الآخر. وهكذا يسجد عباد الله في حضرة الباري ويؤمنون بالله واليوم الآخر ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[1].

وبعد هذه المقدمة ندرك بأنّ كمال الإنسان ليس مجرّدا ولا فرديا، فليس مفهوم الإنسان هو الذي يتكامل بل الإنسان الموجود المتجسّد والمركّب من الروح والجسد هو الذي يتكامل ويسمو؛ وهذا النموّ والكمال يحدث في المجتمع بالذات وليس خارج المجتمع. ومن الطبيعي على ضوء هذا الاستنباط عن «الإنسان» و«العالم» أن تتولّد معرفة سياسية خاصة. فإذا تقرّر أن يكون هذا الإنسان المتجسّد هو موضوع الكمال وأن ينمو في المجتمع أيضا فينبغي أن تكون أرضية المجتمع مؤهّلة وممهّدة لهذا الكمال وهذا الأمر بالذات يجعل من الضروري أن تلج المعنويات إلى السياسة بينما تفترض الحداثة فصل هذا الوجه المتجدّد للسياسة عن الشؤون المعنوية. وهكذا فإنّ التوجّه نحو إدخال الشؤون المعنوية إلى السياسة يتجذّر في نظرة الإمام العرفانية إلى عالم الطبيعة (ظاهر العالم = الدنيا) وعالم المعنى (باطن العالم = الآخرة). فيصبح دخول الأخلاق بمعناها العام إلى إدارة المجتمع والشأن الحكومي في عصرنا الراهن أهمّ تجديد قام به الإمام الخميني في مجال المجتمع الإنساني، بحيث تكون صورة الحكومة من وجهة نظر الإمام بدون مقوّمات أخلاقية أمرا محالا. إنّ جميع المدارس البشرية والإيديولوجيات التي تدعو

(1) سورة التوبة الآية 18.

إلى خلاص الإنسان من البؤس والعذاب والأخذ بيده نحو السعادة والمجتمع المثالي، تزعم بأنّها تدعو إلى توجيه الإنسان نحو مجتمع تتوفّر فيه سعادة الإنسان الشاملة وبالرغم من هذا الهدف المشترك إلا أنّنا نواجه بعض الفوارق والاختلافات بين هذه المدارس ينجم عن رؤيتها «للإنسان» ودوره في «الجماعة» وتكوين المجتمع. ومن نافلة القول إنّ المجتمع المكوّن من أناس هم أدوات مبتلاة بجبر الزمن والتاريخ يختلف عن مجتمع يكون الإنسان فيه مختاراً ومفكّراً ذا شعور وإحساس ووعي، من جهة أخرى هناك مجتمع ترك أفراده كافة المواهب الطبيعية ورفاهيات العيش لأجل الحياة الأخروية نجدها تختلف جذريا مع مجتمع يعتبر الهدف من السعي والحياة هو الاهتمام بالشؤون الدنيوية.

من وجهة نظر الإمام الخميني فإنّ الدنيا والآخرة، الجسم والروح، السعادة الدنيوية والأبدية هي امتداد لبعضها البعض ولا يمكن تجزئتها وإنّ أفراد هذا المجتمع هم عشّاق الكمال والخير المطلق بالفطرة.

لإدارة مجتمع يتكوّن من أناس شرفاء أحرار ذوي شعور وأصحاب إرادة تلعب الأخلاق دورا أساسيا، وأصحاب القرار إلى جانب إدارتهم للمجتمع يتكلّفون هداية هؤلاء الناس. ومن البديهي أنّ أمر الهداية في مدرسة تعتبر الإنسان خليفة الله وتكنّ حرمة واحتراما لكل الكائنات والموجودات باعتبارها دليلا وآية تسبّح بحمد الله لن يؤدي إلى الاستبداد واستيلاء الفرد أو

المجموعة على الجماعة. وإنّ ميزة فكر الإمام بخصوص التمحور حول الأخلاق يمكن ملاحظتها إبّان تولّيه الحكم ولاسيما خلال فترة الحرب المفروضة بحيث إنّه لم يكن يضحّي بالقيم الأخلاقية لنيل الأهداف السياسية للحرب. وعلى سبيل المثال لا الحصر إبّان القصف الكيمياوي لم يوافق أبدا على الردّ بالمثل أو بقطع الاتصال والامدادات عن جيوش العدوّ وتدمير قوّاته أو هدم الجسور خشية تعرّض المدنيين للأضرار، وهناك العشرات من هذه الأمثلة تبرهن على أنّ الإمام يهتمّ بمكارم الأخلاق وأصالتها ولم يضحّ بها من أجل مصالح أخرى واللاّفت للنّظر أنّ الجمع والمجتمع والأمّة الإسلامية تكنّ للإمام حرمة خاصة وكلّ فرد من أعضاء الحكومة له حرمة خاصة وأنّ أمر الهداية في مثل هذا المجتمع يتضاعف لأنّه يأخذ بنظر الاعتبار مصالح الأفراد ومصالح المجتمع ولا يضحّي بأحدها لأجل الآخر.

قدسية الطبيعة

ربط عالم المادة بالمعنى أو الروح والجسم من أكثر البحوث تعقيدا في الميتافيزيقيا حيث لا أريد الخوض فيه واكتفي بذكر جملة للإمام كرمز تعكس رأيه في أقصر شكل وأبلغه، وهي أنّ «العالم مسجد الرّبوبية»[1]. أشير للتوضيح بأنّه يعرّف نظام

(1) الإمام الخميني ـ آداب الصلاة

الكون كصورة يتجلّى فيها الباري تعالى وأنّ أساس الكون مبنيّ على العشق وهو الذي يسري ويجري في كلّ الموجودات. وفي فكره يتــحـقّق الخلق بـالحبّ وعـودة الموجـودات إلـى الوحـدة ويتحقّق ذلك بالعشق والمحبة حيث يقول: «لولا ذلك الحبّ لما يظهـر مـوجـود من الموجـودات ولا يصل أحـد إلى كـمـال من الكمـالات فـإنّ بالعـشق قامت الـسمـوات والأرض»[1] ويعتـبر المحبة والشوق والعشق كبراق للمعراج والوصول[2]. وهكذا في الفكر الـكوني للإمـام يعــتـبـر العــشق عنصـر الخلق والـتكاثر للموجودات وعنصر عودة ورجعة الموجودات للوحدة.

من وجـهة نظره فـإنّ كافـة الموجودات حـاضرة في سـاحة البـارئ والجميـع يرتبط بخالقـه دون واسطة وذرات العالم بتـبع الوجود ـ وهو الخير المطلق وذو الشعور والوعي ـ تتمتّع بصفات الحياة والعلم وبقية الشؤون الحياتية ويعتبر قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (الجمعة ـ الآية 1) دليلا لمدّعاه ويعتقد بأنّ التسبيح وتقديس الله وثناءه يستوجب العلم والمعرفة بمقامه المقدّس وصفاته الجلالية والجمالية.

يعتبر الإمام العالم واحدا ذا شـعور، منظّما، ناطقا يتحرّك صوب الكمـال. وحينما يسمّي الإمـام العالم «مسجـد الربوبية»

(1) الإمام الخميني ـ مصباح الهداية
(2) سر الصلاة ـ ص 11 .

بمعنى أنّ الإنسان في عالم ونظام الكون يسجد لله المتعالي[1]، والدنيا بفكره لا تستحق الذمّ وليس لها بعد سلبي بل هي مزرعة الآخرة وأنّ الحياة الخالدة للإنسان رهن بسلامة حياته الدنيوية وهذه النظرة لها تبعات جميلة ومعبّرة وتؤسس للتعايش الخلقي والبيئي.

إنّ ثمرة مثل هذه النظرة تظهر في مجال التعرّف بعالم الطبيعة وكذلك في مجال صونها وحفظها، ففي الفكر التقني المتطوّر يتمّ التعامل مع عالم الطبيعة كأداة في نظرتين: الإنسان الذي يستقرّ في مركز العالم يرى الطبيعة في خدمته ولا يرى لها حرمة، ولكن من يرى «العالم محضر الله» و«العالم مسجد الربوبية» و«الإنسان» هو الكائن الوحيد الذي بإمكانه أن يعرف اللّه أكثر من بقيّة المخلوقات وبمعرفته سيحترم عالم الطبيعة احتراما خاصا.

من وجهة النظر هذه، فإنّ أصغر ذرّات العالم في نظام ذي شعور وبصورة واحدة مرتبطة ببعضها بانسجام، وتتحرّك باتجاه مقصدها ولكلّ منها معنى ومفهوم تجد مكانها في موقعها؛ وإنّ نظام الكون عضو حي باستطاعته إحياء نفسه واستقرارها لو لم تتمّ إزالة حلقة الوصل هذه على يد العناصر غير الطاهرة (التكنولوجيا).

(1) إذا في عالم «الذرّ» تؤمر الملائكة بالسجود للإنسان فالإنسان في عالم الشهادة يسجد لله ليصل الى غاية الخلقة وهي العبادة ومعرفة الحق (ما خلقت الجنّ والإنس إلاّ ليعبدون) أي لعرفون.
ـ إمام الخميني ـ آداب الصلاة

إن القطـــــرة التي تسير في مجرى النهـــــــر
تذهب لأداء مهمة على عاتقها مكلفـــــة بهـــــا
(الشاعرة بروين اعتصامي).

فإذا اعتبرنا الإنسان مركز العالم بدليل أنّه يستطيع كشف نظم العالم واحترامه ولأنّه مركز العشق الإلهي فإنّه ينظر بمحبّة ومودّة لبقية المخلوقات لأنّ من وجهة نظره بقية الكائنات هي آيات وعلائم للمحبوب الأزلي. في مثل هذا الفكر نرى التكنولوجيا محدودة بحدود المسائل الأخلاقية وأنّ رعاية البيئة لا تعتبر جانبا كماليا بل هي ذات أهمية وموضوعية. في هذه النظرة العالم والطبيعة ليسا في خدمة الاستغلال النفعي والأناني بل من أجل الحياة السليمة للأجيال المقبلة.

اللاّفت للنظر أنّ الحضور في الطبيعة والتعامل معها، كالحضور في المسجد والأماكن المقدّسة يقتضي آدابا خاصة فدون الطهارة ودون الإذن الإلهي لا يمكن التصرّف بها. ما يمكن فهمه في فكر الإمام في هذا المجال هو أن أزمة البيئة كانت أو لم تكن فنحن مكلّفون باحترام الطبيعة وعدم تلويثها. وهكذا فإن الإخلال بنظام الطبيعة باعتبار أنّه لصالح الإنسان غير مرغوب (إلا في حكم الضرورة) لأنّ نظم الطبيعة يعكس الحكمة المعنوية وأنّ ترتيبها لم يتمّ بالصدفة وهكذا فإنّ الإخلال بها يجب أن يكون مبرّرا معنويا وشرعيا[1]؛ وهكذ فإنّ التكنولوجيا التي تتصرّف بالطبيعة وتتعامل معها كأداة يجب أن يكبح جماحها

(1) الإمام الخميني ـ آداب الصلاة

ولكن للأسف نجد أنّ المدافعين عن الطبيعة ينظرون لها كأداة أيضا.

أكتفي هنا بهذا المقدار وأذكّر بأنّ هذه النظريّات العامة يمكن أن تتمخّض عنها نظريات جديدة في المجالات المدنية والاجتماعية، ونحن في إيران نختبر الآن بعض الأشكال الممكنة لهذه النظريات العامة لكي تتبدّل إلى أنظمة اقتصادية واجتماعية وتحتاج إلى تجارب أطول ومع الأسف فإننا نواجه المضايقات والضغوط الأجنبية كالحرب المفروضة والحصار الاقتصادي واغتيال الشخصيات العلمية والثقافية والسياسية وسلب الأمن والاستقرار.

إنّ الجمهورية الإسلامية الايرانية هي إحدى النماذج التي نجرّبها الآن ولا ندّعي أنها النموذج الوحيد الموجود، وإنّ هدفي من تقديم هذا البحث بيان أنّ ما حصل ويحصل في إيران له جذور عميقة أكثر مما تعكس وسائل الإعلام العالمية كالأصولية الإسلامية والإرهاب وإنتاج الأسلحة النووية.

لاشكّ أنّ الفكر الذي ينظّر للطبيعة بهذه النظرة السمحاء لا يمكن أن يتعامل مع الإنسان كأداة، وأنّ السياسة والنظرة الإرهابية للإنسان والطبيعة تضحّي بالغاية من أجل الوسيلة وتبرّرها.

يبدو أننا لا نبالغ لو قلنا بإنّ السياسة المعنوية التي رسمها الإمام هي أبعد ما تكون عن الإرهاب والتشدّد والإخلال بالسلام والأمن وتلويث الطبيعة.

طبعاً مثل هذا الادّعاء لا يعني أنّ مطالب الإمام قد تحقّقت، بل المقصود أنّ الهدف يستحقّ الحياة والتجربة وأنّ مطالب الشعب الإيراني من المجتمع الدولي لا تتعدّى الاحترام والاعتراف بهذا الطلب المعنوي وهو الطلب الذي بذل الشعب الإيراني لأجله النفس والنفيس. ومع الأسف يجب أن أقول بأنّ شعبنا مهدّد من قبل أقسى مهددي السلام والحرية في العالم لذا يمكن القول: إنّ فكر الإمام ينادي بالسلام العالمي إلا أنّنا للأسف نواجه سخرية مُرّة هي أنّ هذا الفكر ونداء الإمام يُتّهم وتتمّ محاربته بدعوى اعتباره تهديدا للسلام والأمن العالمي وذلك من قبل محاربي السلام العالمي الذين أشعلوا نار الحروب وسفكوا دماء الأبرياء، ويهدّدون السلم العالمي ومن خلال تفجيراتهم النووية قتلوا مئات الآلاف من الناس في فيتنام وأشعلوا نيران الحرب في أفغانستان والعراق.

ولكن على الرغم من كل هذه الإشاعات نرى أنّ فكر الإمام ينتشر في أرجاء العالم الإسلامي.

أنا كعضو صغير من المجتمع الأكاديمي أقول لكم أيّها العلماء الأفاضل: إنّ أقلّ ما يمكن أن نفعله هو أن نسلّط الأضواء على هذه الحقائق ونستثمرها لصالح السلم العالمي للتصدّي لِموجة الإعلام الخادع الذي يرسم مثل هذه الصور المغلوطة.

برأيي إنّ فكر الإمام هو فكر الغد ويجب أن لا نقارنه بميزان الخطإ والصواب الموجود في بعض الاختبارات. إنّ أهمية

هذا الإبداع الذي استعرضته في فكر الإمام لا ينحصر في مداه الإقليمي والوطني بل يتبلور في دمج المعنويات والأخلاق بالسياسة واعتبار العالم محضر الله والتمتع بنظرة الإنسان العاشقة للعالم والتي تفتح آفاق العالم الرّحبة لمدى أبعد للإنسان المتوتّر في القرن الحادي والعشرين.

هذه الرؤى البديعة للإمام ـ والتي تجري متابعة بعضها في إيران ـ يمكن أن تكون هدية السلام واحترام الإنسان وكرامته ورعاية البيئة للعالم المتوتّر اليوم والتي إذا لم نجسّدها تفقد معناها ويتمّ نسيانها، وكما أنّه لا يمكن نفي الروح إلى الأعماق لا يمكن كذلك أن نحبس ونحصر الفكر أيضا.

أشكركم على حسن استماعكم وأتمنّى أن تتحمّلوا مسؤوليتكم الجسيمة في هذه الفترة العصيبة من تاريخ أمتنا الإسلامية المجيدة باعتباركم النّخب المستنيرة الرائدة.

والسلام عليكم

مساهمة التصوّف في تجديد الفكر الإسلامي

محمّد بن الطيب

لعلّ في عنوان هذه المداخلة مفارقة تظهر لبادئ الرأي ومتعجّل النظر، ممّن استقرّ عندهم أنّ التصوّف قرين التخلّف والتقليد فما شأنه بالتحديث والتجديد؟

ألم تكن الطرق الصوفية عموما من ألدّ أعداء الحركة الإصلاحيّة؟ أو ليست المسؤولة عن إشاعة روح الخمول والخنوع والتواكل والخضوع والتواطؤ مع الاستعمار؟ أوَلَمْ تُلوّث الإسلام بشوائب من الوثنية في الطقوس وبدع من الشرك في الاعتقاد؟ ألم يكن شائعا بين شيوخها ومريديها الاستغلال والجهل والخرافة؟

ثمّ ألم يكن التصوّف في الأصل انكفاء على الذات وهروبا من الواقع وعزوفا عن تغييره نحو الأفضل؟ وكل ذلك يجافي كل منزع تجديديّ. وهل يولد التجديد بين قوم يزعمون أنّ علومهم علوم أذواق لا علوم أراق؟ وأنّها مواهب إلهيّة لا

مكاسب إنسانية، ويؤمنون بأن يكون المريد أمام شيخه كالميّت بين يدي غاسله.

فهل يكون مثل هذا التصوّف مساهما في تجديد الفكر الإسلامي وهو مبنيّ على مجافاة النظر العقليّ وموالاة الشعور القلبي؟ وهل من عجب بعد ذلك أن يحشر التصوف ورموزه ضمن التيارات اللاعقلانية وأن يعدّ الانقطاع عنه والتخلّص منه مَعْلَمًا من معالم التطور وشرطا من شروط التقدّم؟ وهل يسُوغ بعد هذا أن يغمض الباحث عينيه عن هذا القذى ويلقي بهذه الحقائق وراءه ظِهْرِيًا ويزعم أن للتصوّف مساهمة في تجديد الفكر الإسلامي قديما وأن فيه من الأفكار والمبادئ والقيم ما به يساهم في تجديد الفكر الإسلامي حديثا؟

تلك هي الفكرة التي تقوم عليها هذه المداخلة، ولسنا نزعم الإحاطة الشاملة بمظاهر هذه المساهمة وعرض تفاصيلها، وإنّما حَسْبُنَا أن نقدّم في هذه الكلمة المُجْملة نماذجَ مُمَثِّلةً وأمْثلةً مُقَرِّبة. فليس من هدفنا ولا في إمكاننا الاستقصاء ولذلك سنكتفي ببعض الإشارات الدالّة واللّمع الهادية، عسى أن نُقنع بالمنحى الذي إليه ذهبنا والهدف الذي إليه قصدنا. فلْنبْدأ بعرض نماذج ممّا كان مساهمة في تجديد الفكر الإسلامي قديما في مجالات ثلاثة هي العقيدة والعبادة والموقف من الآخر المختلف.

لقد استقرّ الرأي عند مؤرّخي التصوّف ودارسيه أنهّ كان وليد حركة زهدية ساهمت في نشأتها عوامل سياسية واجتماعية

وثقافية كالفتن الداخلية الدامية التي شهدها العصر الأموي اصطراعا على السلطان بالغلبة والشوكة وظهور موجات رَيْبيّة ونزعات تعصّبية تجلّت في التطاحن بين الأحزاب السياسية والتشاحن بين الفرق الدينية وأصحاب المقالات الاعتقادية وإعجاب كل ذي رأي برأيه وجموده على مذهبه وفشوّ الإقبال على زخرف الدنيا وزينتها والتهافت على نيل بهجتها واجتناء لذّتها وضعف الوازع الديني وتزايد الاستهانة بالضوابط الشرعية والقواعد الأخلاقية، فتلك عوامل حرّكت في نفوس أهل التقى والورع الزهد في متاع الفانية وزينت لهم الإعراض عن مباهجها فيمَّمُوا وجوههم شَطْر الآخرة يبتغون رحمة الله ورضوانه. وقد استولى على نفوسهم أسى عظيم وحزن مقيم ندما منهم على ما فرّطوا في جنب الله بما اقترفوه من المعاصي وما ارتكبوه من الذنوب، لا سيما وأنّ القرآن قد ألقى في قلوبهم الرعب بما وصف من مشاهد القيامة وأهوال يوم الحساب وما أعدّه للآثمين من أليم العذاب.

هكذا كان حال الزهّاد الأوائل حتى إذا ظهرت رابعة العدوية (ت185 هـ/ 801م) حَـدَثَ تطور فكريّ عظيم في ذلك العهد، تجلّى في الانتقال من الخوف باعتباره باعث الزهد ومحرّكه والقطب الذي يدور عليه "الحبّ الإلهي"، وهكذا فإنّ أظهر تطوّر سيكون له ما بعده هو إسقاط متصوّفة القرن الثاني وعلى رأسهم رابعة في تصوّرهم للذات الإلهيّة صفات القهر والجبروت والبطش والانتقام والإبقاء على صفات الودّ والرحمة

والحب والرأفة. بينما كان خوف الله عند الزهّاد الأوائل أشد من حبّهم إيّاه، بل لقد كان ذلك الخوف آخذا بمجامع قلوبهم مستوليا على أفئدتهم.

لقد انصبّ اهتمام رابعة ورفقائها على حبّ الله فكان التفكير مركّزا عليه مُنْجمعا فيه. وهكذا استجمعت الهمّة في المحبوب الأسمى وفرّغت الحياة له وانصرفت الأحاديث إلى معاني هواه فتبرأ من كل شريك وتجرّد من كل غرض.

وإذا كان هذا الانتقال طبيعيّا من داخل الحركة الزهديّة نفسها فلاتفوتنا الإشارة إلى أنّ تلك الحركة وإن انقطعت إلى الله وأعرضت عن الدنيا فإنها لم تكن بمعزل عن التحوّلات التي شهدها المجتمع الإسلامي الذي نشأت فيه.

فلا شك عندنا أنّ "الحبّ الإلهي" كان كذلك ردّ فعل مضادّ للمباحث التي كان يخوض فيها الفلاسفة والمتكلّمون والفقهاء، ذلك أنّ شيوع الفلسفة اليونانية بفضل انتشار الترجمات العربية والاحتفاء بالعلوم العقلية وما حَصَلَ من خلافات وخصومات بين الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء قد تسرّب إلى الحقيقة الدينية فأبهظَهَا وحمّلها من شحنة التفكير ما أثقلها وخرج بالدين عن بساطته الأولى وسماحته الأصليّة، وكان على المؤمن في نظر هؤلاء أن يستوعب ثقافة عقلية خاصّة ليست متاحة للناس كافّة، وإن تيسرت لبعضهم فلن تطفئ سَوْرَةَ القلب الظامئ إلى برد اليقين، ومن ثمّ كان تصوّر المتصوّفة للألوهيّة على نحو مُباين لهؤلاء جميعا وبذلك

استطاعوا أن يحقّقوا فرادتهم ويثبتوا تميّزهم.

وإذا كنا نسلّم لرابعة سابقتها ونقرّ ريادتها في فتح باب جديد في تاريخ الحياة الروحيّة في الإسلام فإنّ الحقّ الذي لا مِرْية فيه أنّ الإسلام نفسه كان المعين الأول الذي اغترفت منه رابعة ومن جاء بعدها.

إنّ ما ورد في القرآن من إمكان قيام صلة محبّة بين العبد وربّه كما في قوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُم تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمْ اللَّهُ﴾ (آل عمران 31/3) أو قوله: ﴿فَسَوفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة 54/5) هو الذي شجّع رابعة وسائر الصوفيّة من بعدها على أن يستعملوا في غير تهيُّب كلمة الحبّ في علاقتهم بالله. بينما كان من قبلهم يتحرّجون من إطلاق كلمة الحبّ في ذلك المقام.

لقد برزت نظريّة الحب الإلهي لتؤدّيَ دورها التاريخي في حلّ ما استعصى من المشاكل الكلاميّة في بيئة ظهرت فيها نزعات ريبيّة وتعصّبات مذهبيّة واصطرعت فيها الفرق الدينية والأحزاب السياسية.

لقد حاول الصوفيّة أن يَنْأَوْا بالفكر الإسلامي عن الخلاف والصّراع باعتناق عقيدة الحبّ الإلهي، ذلك أنّ الحبّ بين العبد والربّ كفيل بأن يذيب الحدود ويهدم السدود ومن ثمّ فلن يكون هناك حديث في الجبر والاختيار والفعل الإلهي والفعل الإنساني إلاّ من خلال هذه العاطفة المشبوبة من جانب العبد والحانية من جانب الرب والمتبادلة بينهما. وهي عاطفة قادرة

على تجليـة الطريق وحلّ المعـضلات وحين يتـعاظم الحبّ ويمتـدّ وترتفع حرارته وتشتدّ تتضاءل الاثنينيّة رويدا رويدا إلى أن تصير أحديّة أو دنوّا منها، هنالك يتشعّب المسـير وتُغْرِبُ اللغة وتَنْبَهِمُ العبارة.

وهكذا صـارت المحبّـة بعد رابعـة المحور الذي تدور عليـه الحيـاة الصوفيـة والهدف الذي تتّجـه إليه فأضْـحت المحبّة صـفة الطائفة وعنوان الطريقة ومعقد النّسبة.

لقـد كان الموقف الصـوفي نقديّا تجـاوزّيا للتصـوّر الكلامي للألوهية فـقد صيـغت نظرية في التوحـيد الإسلامي قـائمة على أساس من التـفرقة الحادّة بين الله والـعالم أو بلغة المتصـوّفة بين الحقّ والخلق، فكان تصـوّر المتكلمين لـلألوهيّة تصـوّرا تجـريديّا مطلقا، فـحاول الصوفيّـة أن يتصدّوا لهذا التـصوّر بإغناء الفكر الإسلامي بتـصوّر آخـر يحاول تخطّي المسـافة الفـارقة بين الحقّ والخلق أو بين اللامتناهي والمـتناهي وينقلوا التوحـيد من صورته العقليـة التجريدية الجدليّـة إلى تجربة روحيّة وجدانيـة تهدف إلى إشاعة ضرب من الوصل بين الوجودين الإلهي المطلق والإنساني المحـدود وتقـريب المسـافـة بينهـما. ومـن ثمّ تتـابعت في الفكر الصوفي محاولات التقريب بين الحقّ والخَلق، والغيب والشهادة على تباين في الصور واختلاف في الأشكال.

لقد حاول المتصوّفة أن يستبدلوا بالتوحيد التجريدي العقلي الذي حدّد معـالمه ومـبادئه وأصـوله المتكلّمـون توحيدا آخـر هو ثمرة تجربة روحـيّة، وإدراك ذوقيّ يكتشفه الصّوفيّ في مـعراجه

الروحي ووصوله إلى درجة المشاهدة ومرتبة المكاشفة.

إنّ مساهمة المتصوّفة في تجديد العقيدة تتجلّى في محاولتهم الارتقاء بالإيمان من مستوى الحدود العقلية المجردة والصّيغ المسطّرة إلى آفاق المجاهدة الروحية المجسّدة ودعوتهم إلى التسامي بالإرادة الإنسانية إلى إرادة الله ابتغاء تحقيق الكمال الإنساني في أسمى صوره وأرقى معانيه.

لقد لاحظ المتصوّفة أنّ إسراف المتكلّمين في الاعتماد على المنطق الصّوري المجرّد قد أسلمهم إلى ردّ الطبيعة الإلهية إلى وحدة جامدة ثابتة وإرادة متعالية يستحيل أن تعقد معها أواصر شخصية ووشائج قلبية، ولذلك جنحوا إلى الازورار عن طريقة المتكلّمين والاستيحاش من تحكيم المنطق في قضايا الألوهية وتمرّدوا عليه واشرأبّوا إلى التجربة الحدسيّة الذاتية وأعْلوْا مقامها.

ذلك أنّ المجادلات الكلامية بين الفرق الإسلامية أسفرت عن اقتناع المتصوّفة بأنّ العقل البشري في غاية العجز عن حلّ مشكلات الكون ومعضلات الوجود، وأنّ مناظرات المتكلّمين لم تفض إلاّ إلى التخبّط في ظلمات الحيرة وأنّه لم يبق لكشف سرّ الوجود إلا طريق وحيد هو طريق النّور والبصيرة، وأنّ ذلك لن يتيسّر إلا بإخلاص العبادة والتحرّر من كثائف المادة التي تحجب الإنسان عن ربّه وقطع العلائق بعالم الملك والشهادة ابتغاء الاتصال بعالم الغيب والملكوت.

وهكذا أتيح للمتصوّفة أن يتجاوزوا علم الكلام في أُطُرِه

الإقناعيّة الساكنة وأن ينفخوا في عقيدة التوحيد روح التذوّق وثمرة التأمّل. فكانت طرافة التصوّف كامنة في أنّه قدّم نفسه باعتباره تجربة روحيّة معيشة وبذلك تميّز عن علم الكلام، فلم يكن ثمرة استدلال جدلي بل كان نتاج ذوق قلبيّ يدرك المعبود لا باعتباره ذاتا مجرّدة غامضة مبهمة يستعصي على المؤمن أن يعقد معها أيّ صلة، وإنّما باعتبارها ذاتا مقدّسة يهيم في جمالها وجلالها، ويسلك سُبُل المجاهدة ابتغاء الدنوّ منها والوصول إليها برغبة عارمة وحبّ خالص وشوق شديد ويصبو إلى قربها ومشاهدتها ومكاشفتها. ومن هنا كانت نظرية الفناء الصوفية ردّ فعل من داخل الإسلام نفسه ضدّ الموقف الكلامي الذي أحال الألوهية إلى صورة جامدة مُجرّدة من كل حيويّة، فكان الفناء عند الصوفيّة يمرّ بمراحل تدريجية تبتدئ بالفناء عن الشهوات وذميم الأفعال والصفات وتنتهي بالفناء عمّا سوى الله والبقاء بالله وحده. فالفناء مَحْوٌ وإزالة لكلّ ما يتعلّق بأفعال العبد المَرْذولة وأخلاقه المذمومة وغيبة عن شعور العبد بذاته وبالعالم من حوله؛ فالفناء هو فناء العبد في محبّة مولاه فهو فناء معنوي روحي.

إنّ نظرية الفناء في ملامحها العامّة ومضمونها الروحي كما أسّسها أبو يزيد البسطامي (ت 261 هـ/ 874م) ومن جاء بعده هي فيما نرى لون من ألوان التوحيد الروحي التي أبدعها الفكر الصوفي في الإسلام ومحاولة ابتكرها المتصوّفة للاعتياض عن التوحيد التجريدي الموغل في العقلانية، ذلك التوحيد الذي

حدّد معالمه وشكّل مبانيه المتكلّمون بتوحيد من نوع آخر هو ثمرة إدراك ذوقيّ وجدانيّ يكتشفه الصوفي في ذرى مجاهداته الروحية التي تنتهي بمشاهدة جمال الله وجلاله.

ومثلما كان التصوف ردّ فعل ضدّ الموقف الكلامي كان كذلك رد فعل ضدّ الفهم القانوني للنصوص الدينيّة عند الفقهاء. وقد نهضوا في هذا المجال بدور عظيم في تصحيح الفهم للعبادات، إذ ذهب في ظن كثير من الناس أن صور العبادات وأشكالها الظاهرة هي العبادات نفسها، فهي عندهم حركات سجود وقيام وركوع ولا يدركون كنهها ولا ينفذون إلى بواطنها ويكتفون بالظواهر التي رتبها الفقهاء وهي عند الصوفية صحيحة ولكن وجه الخطإ كما يرونه أن تقتصر العبادات على أداء صورها وأشكالها ومظاهرها دون أن تتعدّى إلى أكناهها والمعاني المتضمّنة فيها.

ولذلك تعلّق الفقه بظواهر الأعمال وأحكامها الشكلية وتعلّق التصوف بإصلاح الباطن وتحليته وتزكيته وتصفيته. فإذا وجدنا الفقيه مثلا ينصبّ اهتمامه على الأفعال والهيئات المتعلّقة بالشعائر التعبديّة قياما وقعودا وركوعا وسجودا ومناسك فإنّ المتصوّف يزيد على اهتمام الفقيه بأحكام الظاهر فضْلَ عناية بكيفيّات باطنة تصاحب تلك الأفعال والهيئات عند الأداء.

من تلك المعاني الروحية الباطنة الإخلاص والخشوع والصبر والتوكّل والزهد والإيثار والأدب والحياء وما إلى ذلك من المعاني الروحية والأخلاق الإيمانية، وهي من الشريعة بمنزلة

الروح من الجسد تندرج تحتها تفاصيل وجزئيات وآداب وأحكام من مجموعها يتكوّن التصوف باعتباره فقه القلوب أو فقه الباطن، وهو مناظر لفقه الظاهر أو فقه الجوارح، ومن ثمّ اتّجه التصوّف إلى إصلاح النفس وتهذيبها وتزكيتها بتخلّيتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل والدعوة إلى كمال الإيمان ابتغاء الوصول إلى درجة الإحسان وهو بنصّ الحديث النبوي «أن تعبد الله كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنّه يراك».

وإذا كنّا قد ألمعنا آنفا إلى بعض ملامح تجديد النظر في عقيدة التوحيد، ومعالم تجاوز ظواهر العبادات إلى النّفاذ إلى بواطنها واستكناه معانيها وأسرارها، فإنّنا نختم هذه اللّمع التجديديّة بالإشارة إلى بعض المواقف الصوفيّة التي بدت لنا فذّة فريدة سابقة لعصرها متجاوزة للأفق الفكري الذي ظهرت فيه. وسنقتصر على موقفين لافتين للنظر أحدهما من المخالفين في الملّة والثاني من المرأة.

فأمّا الموقف الأول فهو عريق في التصوّف ورثه ابن عربي (ت638 هـ/ 1240م) عن الحلاّج (ت309/ 922م) وهو الموقف من الأديان الداعي إلى الاعتبار بوحدة أصلها ومصدرها، فرغم تغايرها واختلافها فإنّ المقصود منها واحد، يقول الحلاج: "اعلم أنّ اليهودية والنصرانية وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسامٍ متغايرة والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف". (أخابر الحلاّج، تحقيق: ماسينيون وكراوس، باريس، مطبعة القلم، 1936، ص 70).

وكــان من أبـرز مظاهر هذه الـنظرة إلى الأديـان أن اتّسم سلوك الحلاج بالتسامح المطلق مع المخالفين والاستعداد للفداء، فكان يزور البؤساء لا من المسلمين وأهل الكتاب فحسب بل من الوثنيين أيضا ولا يطلب الشـفاعة في صلواته لأصدقـائه فقط بل لأعدائه كذلك.

لقد كان الحلاّج مؤمنا بأنّ الحقيقة الإلهية هي الأصل، وأنّ طرق الوصـول إليـهـا مُـشْـرَعة فـكان فكره ينطوي على سـعـة روحانية واحتضان لظواهر الإيمان بتعدّد مذاهبه وقد أكْسَبَتْه هذه السّـعة مـزيّة احتـرام الأديان والمذاهب اللاهوتيّـة والتعـالي على الطائفيّة والتعـصبات المذهبيّة. وشغلت وحدة جـوهر المعتقدات الدينية ركنا مهمّا في تفكيره وسلوكه.

واسـتمـرّ هذا المنزع في التـفكير عند الـشيخ الأكـبر مـحي الدين بن عـربي وتطوّر إلى رؤية فكرية تُعلـي من شأن الإنسـان بغضّ النظر عن دينه أو جنسـه، فإذا ضربنا صـفحا عن السـياق الميتافيزيقي الذي يدور الحديث فيـه ومنطلقهُ اعتبار الإنسان كَوْنًا جـامعـا يحوي الـكون الجامع الأكـبر وبرزخـا بين الله والعـالم ومـجالـه الإنسـان الكامل، فـإنّ فكر ابن عـربي ينـطوي على إشـارات على غاية من الأهمّـيـة إلى القيـمـة الإنسانيـة وكرامـة الإنسـان، وفيـه دعـوة إلى الإبقاء على النـوع الإنسانيّ وصـونه وتحذير قويّ ضدّ هدم النشأة الإنسانية لأنّ في هدمها قضاء على أكمل صورة لله في الوجـود، فتأمّل قوله : «واعلم أنّ الشـفقة على عباد الله أحقّ بالرعاية من الغيرة في الله» (فصوص الحكم

167/1، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ط 2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980) بل إنّ نطاق الرعاية ومجال السماحة ليتّسعان ليشملا الجنس البشري كلّه بغضّ النظر عن الديانة والعقيدة.

وإنّنا لنجد في ميتافيزيقيا ابن عربي من الاحترام والإجلال ما يتجاوز الإنسان إلى العالم كلّه حيث يدعو إلى احترامه وتقديره ويحذّر من الاستهانة به وتحقيره، ممّا قد يعزّ نظيره عند حماة البيئة في زماننا لأنّه أرحب مجالا وأوسع أفقا، ذلك قوله: «وأمّا عند أهل الكشف والوجود فكلّ جزء في العالم بل كلّ شيء في العالم أوجده الله لا بدّ أن يكون مستندا في وجوده إلى حقيقة إلهيّة، فمن حقّره أو استهان به فإنّما حقر خالقه واستهان به» (الفتوحات المكية، 418/6، بيروت، دار الفكر، 1994).

ولقد وجدنا نظر ابن عربي في منزلة الإنسان في الوجود قد حمله إلى ارتياد آفاق في النّظر لم يُسبق إليها ودخول مناطق في التفكير لم يقتحمها أحد قبله ودفعه إلى الإعلان عن مواقف جريئة بالقياس إلى الأفق الفكريّ في عصره.

كيف لا وقد تفتّق فكره على إقامة الدليل في تناسق تامّ مع نظريّته الميتافيزيقية على المساواة بين الرجل والمرأة فتأمّل قوله: «ولسنا نريد الإنسان بما هو إنسان فقط بما هو إنسان وخليفة... وليس المخصوص بها أيضا الذكورية فقط... فإنّ الإنسانيّة تجمع الذكر والأنثى، والذكورية والأنوثية هما عرضان ليستا من حقائق الانسانية لمشاركة الحيوان كلّها في ذلك... وقد

شهد رسول الله صلى الله عليه وسلّم بالكمال للنساء كما شهد به للرجال» (إنشاء الدوائر، تحقيق: هـ.س. نبيرغ، ليدن، بريل، 1919، ص46). إنّ هذه المنزلة الرفيعة الفريدة التي تتبوؤها المرأة في فكر الشيخ الأكبر خصوصا وفي فكر المتصوّفة عموما لمن أظهر الدلائل على مساهمة التصوف في تجديد الفكر الإسلامي وهي تدعو إلى الإعجاب وتغري بالدراسة.

وبعد، فهل مازال التصوّف قادرا على تجديد فكرنا الإسلامي في هذا العصر؟

جوابنا نعم، إذ لا مجال للتنكّر له لأنّه من مقوّمات هويّتنا الحضارية ضارب بجذوره في أعماق تاريخنا موصول بمشاغلنا وهو مسلك من مسالك النفاذ إلى صميم أوضاعنا الحضارية في امتداداتها السّابقة والراهنة، وهو يمكّننا من التعرف على مكوّنات ذواتنا في مستوى الفكر والاعتقاد والسلوك، فرغم أنّ عالمنا اليوم أصبح قرية كونية بفضل ما شهده من ثورة معلوماتية وتكنولوجية، وطغت فيه القيم المادية والنفعية وتسارع الناس إلى طلب اللّذة والسلطة والمال، فإنّنا نلاحظ ظاهرة لافتة للانتباه تتمثّل في انتعاش التصوّف وتزايد الإقبال عليه وانتشاره في أقطار الأرض وامتداد الاهتمام به إلى غير مريديه من المسلمين وغير المسلمين: يشهد لذلك الكمّ الهائل من الدراسات بشتى اللغات وقد اتّخذت من التصوّف موضوعا أثيرا عندها، ممّا يؤذن بتعاظم الاهتمام بهذا الميدان. وحسبنا الإشارة إلى أنّ

عكوف المستشرقين على ترجمة آثار ابن عربي ودراسة تصوّفه يضارع اهتمام الدارسين المسلمين به أو يزيد، ممّا جعل البعض يتحدّث عن نهضة أكبرية وماهو في ذلك بمبالغ.

فهل نعزو هذا الإقبال المتزايد على التصوّف ورموزه إلى مجرّد الفضول المعرفيّ استطرافا للمختلف وطلبا للمغاير وخروجا عن السائد؟ وما من شكّ في أنّ النصّ الصوّفي يستجيب لهذه الحاجة لأنّ له سحرا يأخذ بالألباب وجمالية تستهوي النفوس وتغري بالبحث عن درّه المكنون إذ أنّه يستجيب لحاجة في قرارة النفس الإنسانية تجد إشباعها في روحانيته العميقة التي بفضلها اكتسى صبغة كونية.

فلا عجب أن يُقبل كثير من الناس على التصوّف يتدبّرون قيمه الروحية ويبحثون فيه عن رؤية للكون والإنسان والحياة مغايرة للسائد قوامها الرجوع إلى الأغوار البعيدة والينابيع العميقة للوجدان الذي يجتَذِبُه الحبّ الإلهي، إذ يقوم التصوّف على القول بإمكان إقامة علاقة شخصية مع الله وأنّ تلك العلاقة تحرّر الإنسان وتسمو به على ما سواها من علائق الدنيا ومباهجها.

فهل وجد الغربيون في التصوّف بسموّه وتعاليه وقيمه الأخلاقيّة وتجاربه الروحية علاجا لأدواء الحياة المعاصرة؟ فلذلك يمّموا وجوههم شطر التراث الصوفيّ يدرسونه بكلّ شغف، فإذا كان ذلك كذلك، فمن باب أولى وأحرى أن يشتغل به أهله قبل غيرهم لأنّه من صميم كيانهم.

إنّنا لعلى يقـين بأنّ التـصوّف في جـوهره الأصـيل مـازال قـادرا على تجـديد الفكر الإسـلامي بثروته الأخـلاقـيـة وتجربتـه الروحيـة وبما يعبّـر عنه من مطلقات القـيم الإنسانيـة، قيم الحقّ والحبّ والخير والجمال.

إشكالية البدعة في الثقافة الإسلامية

كمــــال عمــران

غلب في الاصطلاح أنّ الثقافة[1] إنما هي جملة الأنماط السلوكية الجامعة التي يتوارثها الأفراد داخل المجموعة عن طريق التلقين والتّعلم والممارسة، وفي ظاهرة التوارث ما يفسّر الوظيفة التي يضطلع بها التاريخ المشترك بين أفراد المجموعة من جهة الانتماء ومن جهة الدور الحضاري وهما المنطلق في النسيج الثقافي، وهما فضلا عن ذلك المقصد المرجو من تحويل القيم الأدبية إلى ممارسة عملية، ومنهما يمكن إدراك خصائص السلوك السائد في المجموعة البشرية المنتظمة داخل الهيئة الاجتماعية .وهما من جهة أخرى يتيحان التساؤل عن سبل تأهل المجموعة للتغيير- وهو الآلية الطبيعية في سياق الثقافة

(1) E.B.Taylor : Une Théorie scientifique de la culture, Paris, E.F.Maspero,1968.

- وانظر: أحمد أبو زيد: تايلور، القاهرة ،دار المعارف 1957، (سلسلة نوابغ الفكر الغربي).

أحمد أبو زيد: البناء الاجتماعي، المفهومات، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر،1965.

الفاعلة - أو للتجديد - وهو الحدّ الأدنى في الحراك الثقافي ولهذين المفهومين صلة بمصطلحين يرجعان إلى البنية التقليدية إلى البنية التحديثية. يتصل بالبنية الأولى مصطلحا «المجتمع المنغلق» و«الثقافة المنغلقة» ويرجع إلى البنية الثانية مصطلحا «المجتمع المنفتح» و«الثقافة المنفتحة»[1] ويدرك الفرق بينهما من خلال العكوف على الذات في النوع الأول وعلامته الانطواء وفيه اكتفاء بالموروث أو احتماء به من جهة. ومن التعامل المتكافئ أو السعي إليه في النوع الثاني وهو يجمع بين خصائص الثقافة الذاتية (بوصفها المنطلق الضروري) ومرتكزات المثاقفة (بوصفها المآل الموضوعي للثقافة الذاتية المنفتحة) من جهة ثانية.

والغاية من الوقوف عند إشكالية البدعة في السياق الثقافي البحث عن السنن الثقافي[2] (code culturel) في غضون مادة فقهية لم تكن في العصر الحديث وفي فترة ما بين الحربين على وجه الخصوص سوى مادة مقيّدة بالفتاوى مطوّقة بمصنفات فقهية موغلة في التقليد. ولكلّ سنن ثقافي دور في استكشاف أنواع السلوك الجارية في المجتمعات والسبيل إليها الانتباه إلى ما في أسئلة المستفتين وأجوبة المفتين من مادة صالحة للدرس والتفكيك تساهم في فهم الظواهر الثقافية المتعلقة بالتديّن.

وضع الجرجاني في كتاب "التعريفات" حدًّا للبدعة يمكن

(1) Ralph, Linton; Le Fondement culturel de la personnalité traduction, A Loyatard, Paris 1965, p 38 et 138.

(2) نستعمل مصطلحات من المنهج الذي يوازي بين السنن البيولوجي / علم الهندسة الوراثية والسنن الثقافي والنظر إلى الثقافة من زاوية التناظر بين الخلية البيولوجية والخلية الثقافية مقاربة تدفع علم الثقافة إلى البحث المخبري.

أن يتخذ سبيلا إلى تدبّر المعطيات الكامنة في الإشكالية، يقول: «البدعة هي الفعلة المخالفة للسنة سميت البدعة لأن قائلها ابتدعها من غير مقام إمام»[1].

يفضي هذا التعريف ـ وقد آثرنا الانطلاق منه نظرا إلى أنّ الصبغة المعجمية للتعريفات غير مفيدة الإفادة العلمية ونظرا إلى أنّ التعريف المقترح متميّز بمنهج الاختزال فضلا عن كونه يلامس الحقل الثقافي الديني ـ إلى ربط البدعة بعنصرين جوهريين: يتصل الأول بمادة علمية ضمن أصول الفقه و يرجع الثاني إلى مادة علمية ضمن الفقه عموما وضمن ظاهرة التقليد خصوصا.

أ ـ البدعة/أصول الفقه أو أصول التشريع؟

جعل الجرجاني في كتاب «التعريفات» البدعة مخالفة للسنة لأن السنة عنده لا تنفصل البتة ـ شأنها في عقيدة الأشاعرة بصفة عامة ـ عن الأصل الأول التأسيسي وهو القرآن وقد راعى الجرجاني في تعريفه المقتضب للبدعة أنها تختزل صلة بين نوعين من الأدلة في القرآن والسنة نظر إليهما الفقهاء على أساس المتواتر والمشهور.

يحمل مصطلح المتواتر الأدلة اليقينية و ليس لعقل الفقيه فيها ولا لعقل الأصولي إلا أن يدرك الخصائص الملازمة لها في

(1) علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب المصري ،دار الكتاب اللبناني 1911، ص57.

مظانها و لا يجوّز الفقهاء المتـأخرون كحسين الجسر (ت 1909) لهـذه الأدلة أي وجـه من وجـوه التـأويل بل إن التـأويل فـيـهـا ابتداع[1].

ويحـمل المشهـور الدليل الظني المقـتضي للتـأويل وهو في هذا الإطار عــودة إلى المعنى الأول وترجـيـح لما يؤيـده. فـدور العقل فيه دور المعتقد أوّلا فالمستدل ثانيا.

نلاحظ أنه لا وجـــه في هذا التـعـريف إلى الفـصل بين الأصلين الجـوهريين: القـرآن والسنة لأن السنة تجسـيـم للقـرآن وتحقيق وهي في عرف الأصوليين مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتنزيل، وللتنزيل أسـباب نزول تلمع الى انتـقال القرآن من الـوحي التام في اللوح المحفـوظ إلى الوحي المنجّم الحريص على التـحقق في التجربة في المدار البشري ومؤداها تحـقيق السنة من خلال السيرة النبوية[2].

فكيف تقـتـرن البـدعـة بهـذين الأصلين؟ ومـا الفـرق بين الاستنان (اتبـاع السنة) والابتداع (مخالفـة السنة)؟ لعل الجواب منوط بمادة الفقه إذ هي السبيل إلى التمييز بين الأحكام المستنبطة والممارسات الطارئة المخالفة للسنة.

(1) أضحى التهيّب من التأويل كالنسق المفروض في الثـقافة الإسلامية انطلاقا مما ذهب إليه الغـزالي في "تـهافت الفلاسـفة" وفي "المنقذ من الضـلال" من رجم لعلم الكلام وبعضا من الفلاسفة (بغض النظر عن تكفير الفلاسفة الإلهيين) بالبدعة المنكرة.

(2) انظر مقدمات الشيخ محـمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير المجلد الأول، الدار التونسية للنشر، تونس 1984 ص 46 -50.

ب ـ البدعة/ الفقه:

الفقه كما عرفه الجرجاني: «العلم بالأحكام الشرعية العلمية من أدلتها التفصيلية وقيل هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل ولهذا لايجوز أن يسمى الله تعالى فقيها لأنه لا يخفى عليه شيء»[1].

تكمن قيمة هذا التعريف في تفصيل مرتكزات الفقه وفي ربطه بمادة علم الكلام و قد خرجت المادة من مستوى الفقه الأصغر إلى مستوى الفقه الأكبر.

وللفقه الأصغر فروع هي الأحكام الشرعية وللفقه الأكبر أصول هي علم التوحيد أو علم الكلام. ويغلب على الأول الاستنباط ويغلب على الثاني الحجاج.

و يحيل التمييز بينهما على حدثان (processus) خطير في السنة الثقافية الإسلامية يمكن أن ندرك له الآثار من خلال الوقوف عند أبعاد مهمة في المصطلح.

أ ـ لا ينفصل العلم في عرف الفقهاء عن العمل وقد أبان الغزالي في كتاب «إحياء علوم الدين» عن أنّ العلم والعمل صنوان في ضوء حديث (ضعيف) استند إليه وقد أضحى كالسلطة المعرفية وهو «من عمل بما علم ورّثه الله علم ما لم يعلم»[2] وهو لا يكتفي بالربط الوثيق بين العلم والعمل بقدر ما

(1) الجرجاني، التعريفات، ص183.

(2) أبو حامد الغزالي ،إحياء علوم الدين، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت 2002، ص105.

يحيل على أرضيه صوفية جعلت العلم الحق اليقيني انكشافيا تضيق فيه طاقة العقل وتتّسع فيه دائرة الحدس. فالمعرفة الحقيقية لدنّية والارتباط بين العلم والعمل كفيل بتحقيق اليقين. فلا تتبلور الأحكام الشرعية إلا بالعلم وبالعمل في آن وقد فزعت المذاهب الفقهية إلى الجمع بين العنصرين توقا إلى الاكتمال. وقد كان الربط مع المجتهدين المبرّزين مراعيا للاختلاف ثمّ انزاح الربط عن الاعتدال وزاغ نحو التقليد فظنت الشريعة بهذا المعنى مذهبا واحدا فضاق الكلام عليها بإفراد مذهب فقهي واعتباره الحقيقة الدينية كاملة وهذا ما أشار إليه الإمام الشوكاني في كتابه «أدب الطلب». يقول: «واعلم أن سبب الخروج عن دائرة الإنصاف والوقوع في موبقات التعصب كثيرة جدا فمنها وهو أكثرها وقوعا وأشدها بلاء أن ينشأ طالب العلم في بلد من البلدان التي قد تمذهب أهلها بمذهب معين واقتدوا بعالم مخصوص وهذا الداء قد طبق في بلاد الإسلام وعمّ أهلها ولم يخرج عنه إلا أفراد قد يوجد الواحد منهم في المدينة الكبيرة وقد لايوجد لأن هؤلاء الذين ألقوا هذه المذاهب قد صاروا يعتقدون أنها هي الشريعة وأن ما خرج عنها خارج عن الدين مباين لسبيل المؤمنين. . .» ويضيف «وهذا يستدعي الاجتهاد ونبذ التقليد، فالباحث عن الحقيقة لا ينبغي له أن يتّبع مذهبا مقرّرا ولا أن يقلّد عالما بدون علم ،وعليه دائما الإنصاف وعدم التعصب»[1]

واقتفى أثره الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور حينما حقق

(1) محمد بن علي الشوكاني ، أدب الطلب ، تحقيق عبد الله الحبشي ، مركز الدراسات ، صنعاء ، 1980 ، ص 30 وما بعد.

في معنى «التجديد» من خلال الحديث «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»(1) فشنّع بمغالاة تاج الدين السبكي صاحب طبقات الشافعية الكبرى حينما توهم أن الدين هو مذهب الشافعي و لم يعتبر من المجددين إلا أصحاب هذا المذهب.

فإذا كان العلم منوطا بالعمل فإن الأحكام الشرعية في مدونة الفقه تخضع لمبدإ الاختلاف القائم على الآداب ثم انقلب إلى رؤية فقهية آسرة. فما معنى العمل في ظل مرحلتين غير متكافئتين من جهة الفهم والاستيعاب والممارسة؟ ألا يجب الفصل بين مادة الفقه ومناطها الأحكام الشرعية بأدلتها وخاصيتها التنوع والرؤية الفقهية وهي نسق ذهني (Shème) نسجت في المخيال العربي الإسلامي نسيجا لم يُبْقِ من الاختلاف شيئا ولم يذر فضلا عن السعي إلى إقصاء الفرق وأصحابها. فاختزل الدين في الفقه واختزل الفقه في المذهب وتاهت دلالات العمل جرّاء الفقر الذي ألمّ بالفقه ولعله السبيل إلى فتح باب واسع للبدع يعسر غلق المنافذ إليه؟.

ب. يلمع تعريف الجرجاني للمصطلحين «الاجتهاد» من ناحية و«التقليد» من ناحية ثانية إلى الضيق الذي آل إليه التفكير الإسلامي وكان من الضروري انتظار الإمام الشاطبي الذي جرؤ على اقتحام المسألة في «الموافقات» للكلام على الاجتهاد

(1) محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنّة، الدار التونسية للتوزيع 1985 ص 112.

واقترانه بمقاصد الشريعة وأضاف إليه ابن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» ما اعتبره عناصر جديدة للارتقاء بمقاصد الشريعة ولإثراء الأدلة والأحكام. لقد بادر الشاطبي إلى بناء قواعد أصولية تحققت في منظومة اعتبرت «الإنسان» المقصد الأسنى للشريعة الإسلامية. فكان تأصيله للمقاصد بابا اتسع للاجتهاد بأنواعه: المطلق وإن عزّ والمقيّد وإن خضدت شوكتَه سطوةُ التقليد، والفتاوى وإن هي حكم في الدين غير ملزم فالاجتهاد بفروعه عند الشاطبي إمحاض للجهد البشري في ضوء مقاصد الشريعة.

أما ابن عاشور وقد سعى الى أن يتدبر أقوال الشاطبي فإنه قد اتخذ من التّدبر وسيلة للوقوف على المقاصد في إطار معرفي آثر المقارنة بين علم أصول الفقه وهو عنده في عداد التاريخ وعلم المقاصد وهو المؤهل للملائمة بين العلوم الشرعية والعلوم الدنيوية.

ولا ضير لأن البيئة العلمية قد أوصدت أبواب الاجتهاد وقد أضحى كما قال ابن خلدون مسدودا في وجه الفقهاء[1] فلا ملجأ إلا إلى التقليد أو لا ملاذ إلا بعلم المقاصد.

إن التقليد الذي نقف عنده آلية لا تدع حجة للقائل به عليه - نظريا - وهو ممنوع في الشريعةِ بيد أنّ الممارسة قد

(1) ابن خلدون، المقدمة ، دار الكتاب اللبناني ، د.ت،ص808.

شرّعت له وبوّأته المكانة الفاعلة في الثقافة الإسلامية والإتباع مقابل ذلك ما ثبت عليه الحجة وهو في الدين محمود[1].

لا يخرج التقليد عن دائرة الرؤية الفقهية و لا ينأى الاجتهاد عن جوهر المادة الفقهية فحينما نضبت المادة وخمد العقل المنتج انقلب الفقه إلى تقليد ونجم عنه أن ندر وجود «الإمام القائم على أحكام الشرع بالعلم اللازم وفسح التقليد للبدعة بابا كبيرا فسميت البدعة بدعة لأن قائلها ابتدعها من غير مقال إمام».

يعدّ تعريف البدعة كما أثبته الجرجاني تلخيصا لما ساد وطغى في السنة الثقافية الإسلامية ومكونات هذه السنة أصلان: أولا القرآن وعلومه وثانيا الحديث وعلومه وهما أصلان لا نزاع حول كونهما جوهرا فهما النّص بحروف التاج و انحصر الاختلاف حولهما في تأويلات لها قاع (في كثير من الأحيان) سياسي مذهبي ثم يأتي أصلان منهجيان نجما عن حسن التفقه في الأصلين الجوهريين وهما (ربطا بما سبق ومجاراة للترتيب المألوف) ثالثا الإجماع ورابعا القياس.

وقد كان الاختلاف حول الأصلين الأخيرين عاتيا والرجوع إليهما موطن نزاع.

يقابل التقليد في مستوى الظاهر التجديد وقد أغضى عرفُ الفقهاء واصطلاحُ الأصوليين عن هذه المقابلة لأن سلطان التقليد

(1) الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، الطبعة الثانية، المطبعة السلفية، القاهرة 1399هـ، ص 37.

كان أشدّ من سيادة التجديد فانزاح التجديد عن المعنى الأصلي وهو الإضافة واتخذ دلالة من نسيج النسق التقليدي جعله يقابل الرثيث يقول ابن عاشور: «تجديد الشيء هو إرجاعه إلى حالة الجدة أي الحالة الأولى التي كان الشيء عليها في استقامته وقوة أمره وذلك أن الشيء يوصف بالجديد إذا كان متماسكة أجزاؤه واضحا رواؤه مترقرقا ماؤه ويقابل الجديد الرثيث. فالتجديد الديني يلزم أن يعود عمله لإصلاح الناس في الدنيا إما من جهة التفكير الديني الراجع الى إدراك حقائق الدين كما هي وإما من جهة العمل الديني الراجع إلى إصلاح الأعمال وإما من جهة تأييد سلطانه»[1] وفعل الثقافة التقليدية في هذا التعريف دقيق يكاد لا يدرك ومؤداه الازورار عن المعنى المتشوف للآتي والإقبال على المعنى المرتد إلى الماضي.

فماذا أضاف تعريف الجرجاني إلى الفقه؟

لقد جوّد في تعريف الفقه الكلام على التوحيد فانتقل من الفقه الأصغر إلى الفقه الأكبر وهو ما عمي عنه جل الفقهاء في العصر الحديث وافتقد الفقه الأرضية الفلسفية التي ارتقت به إلى الفعل في المجتمع لا التحليق فوقه عنوة.

يبدو الانتقال من التعريف الفقهي عند الجرجاني إلى الملاحظة الكلامية إشارة إلى أن حقيقة الفقه كامنة في التجديد ضمن السياق الذي حددنا وأنها استنباط بشري بالأدلة الملائمة من القرآن والسنّة. فهل إن إصابة الفقهاء إصابة جازمة فاصلة

(1) ابن عاشور، تحقيقات، ص112

أم هي اجتهاد مرتبط مقيد بظروف تاريخية ومعرفية؟ أليس السؤال جديرا بأن يفتح نافذة لدراسة البدعة جديدة؟.

وبمعنى آخر هل إن الأحكام الفقهية الواقعة في موضع الاستنباط أحكام آنية أم هي زمانية مطلقة وبمعنى ثالث هل يتسنى التمييز بين الأحكام في منطوق القرآن والسنة الصحيحة من جهة والأحكام التي استنبطها الفقهاء من جهة أخرى وبمعنى رابع ما العلاقة بين شريعة القرآن والسنّة وهي الأصل وشريعة الفقهاء وهي التي فُرضت؟

البدعة في أصول الدين:

لا نجد في القرآن استعمالا، يحيل إلى مفهوم للبدعة، واضحا قادراً على أن يصوغ معنى اصطلاحيا. لقد أشار الى صيغة (ابتدع) (ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم) (سورة الحديد/ الآية 26). وذهب ابن عاشور في التحرير والتنوير إلى القول «ابتدعوها أي أحدثوها فإن الابتداع الإتيان بالبدعة والبدع وهو ما لم يكن معروفا أي أحدثوها بعد وصلهم فإن البدعة ما كان محدثا بعد صاحب الشريعة»[1].

وليس في القرآن من معنى خارج عن هذا السياق فلا مجال لتجديد مدلول البدعة انطلاقا من القرآن ولعل ما ذهب إليه ابن عاشور من النظر الفقهي في آيات القرآن وهو ما يسمى

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير المجلد 27ص 422.

بين مدارس التفسير واتجاهاته التفسير الفقهي للقرآن، مسلك لا يستجيب لأسباب النزول أو النزول ابتداء وما يحف بهما من علوم مرسومة في علم التفسير. فالبدعة التي رسمها ابن عاشور في هذا الإطار محددة بمنظور فقهي لايلزم بالقياس الى المنطوق القرآني لأنه وجهة نظر صرف.

ويمكن أن نرصد في مادّة الحديث حديثين جوهريين وهما المرجعية التي بنى عليها المتكلمون على البدعة أحجيتهم، مؤدى الحديث الأول ما رفعه العرباض بن سارية «وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة» والحديث الثاني مرفوع إليه أيضا بصيغ مختلفة منها «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ»[1].

يثير هذان الحديثان مسائل يمكن أن نوجزها في عنصرين:

ـ 1) البدعة أو المحدثة مسلك مخالف للسنة والسنة هنا مقيدة بالوحي فمعنى البدعة لايخرج عن دائرة ما نزل به الوحي وأجرته السيرة في مجال الشريعة أي في العبادة بما يلزم من الأحكام المبيّنة لها وفي هذا التحديد فصل بين حقلين الأول النص التأسيسي والثاني الواقع التاريخي، وللنص التأسيسي منطق داخلي ينهض على فكرة محورية هي أنه صالح لكل زمان ولكل مكان والواقع التاريخي متحول متغير فكيف الربط بينهما على أساس نص ثابت وواقع متحول؟

يدفع ظاهر الحديثين دفعا إلى استحضار قدرة الانسان عبر

(1) ابن عاشور، تحقيقات ص ١١٦-١١٧ .

العصور على تمثل ملفوظ النص التأسيسي فالحال يدعو إلى أمرين متلازمين هما التفسير والتأويل إذ التفسير غلب على فهم النص والتأويل غلب على استنفار ما فيه من قدرة على التدلال (signifiance) فليست البدعة في هذا الإطار تعاملا يختلف مع النماذج السائدة، إنها مرتبطة بالنص ذاته فهي ضلالة إذا حجبت قدرة النص على الدلالة أو رغبت عنها فليست المحدثة إضافة إلى النص أو زيادة إنها في هذا السياق خروج عن روحه.

ـ 2) كيف قرأ الفكر الاسلامي القديم هذين الحدثين؟

يتسنى أن نجمل كل القراءات في اتجاهين اثنين: الاتجاه الأول مثله عز الدين ابن عبد السلام. والاتجاه الثاني مثّله الشاطبي.

فقد ذهب ابن عبد السلام إلى أنّ الابتداع يمسّ كل مظاهر الصلة بين الإنسان وربه فأوجز القول فيها «هي ما لم يعهد في عصر رسول الله»[1] فكل بدعة هي إحداث جنس من الاعتقادات أو العبادات أو أصل في التشريع ليس راجعا إلى الأصول الشرعية وقد اعتبره ابن عاشور وعلي محفوظ ضلالة والضلالة عندهما ضد الهداية في عرف الشرع فهي معصية.

يقوم حكم البدعة عند عز الدين بن عبد السلام حينئذ على كل مواطن التعبد فهي تشمل العقيدة والشريعة.

(1) عزالدين بن عبد السلام ، القواعد الكبرى ، دار ابن حزم بيروت 2003 ص 477.

ـ 2) أ) الإحداث في مستوى الاعتقاد:

نجمل هذا التصور من خلال مواقف الأئمة الأربعة.

أما أبو حنيفة فقد نسب إليه كتاب «الفقة الأكبر» ونسبته إليه محصورة في موضع ارتياب فقد روي عن حفيده أن الإمام كان يقول بخلق القرآن وينفي هذا الزعم تقي الدين المصري الحنفي في كتابه «الطبقات السنية في تراجم الحنفية» وأكد أن أبا حنيفة يعتبر القول بخلق القرآن بدعة بل إنه يرى أن الكلام في القرآن بدعة أيضا ونصح شارح الفقه الأكبر القارئ بأن أشار إلى أن الفقه الأكبر أساس لبناء التأييد وهو أشرف العلوم تبعا للمعلوم لكن بشرط ألا يخرج من مدلول الكتاب والسنة وإجماع العدول و لايدخل في مداخل مجردة لأدلة العقول كما وقع فيه أهل البدعة فتركوا الطريق التي عليها أهل السنة والجماعة كما أخبر به الصادق[1].

وكانت مواقف الإمام مالك بن أنس من المتكلمين متميزة بالرفض وقد نقل عنه أنه تصدّى لها بضراوة وقد كان مالك معاصرا لواصل بن عطاء ولعمرو بن عبيد أي لحركة الاعتزال في بدايته القوية.

يقوم منطق مالك على أخذ آيات الاعتقاد «كما جاءت» وهو يرفض إجراءها على ظاهر النص وقد اشترط ألا تؤدي القراءة إلى المشابهة (مشابهة الله للانسان) فكان موقفه من التأويل موقف الرفض بحكم الابتداع قال «إنما أهلك . . .

(1) أبو حنيفة النعمان: الفقه الأكبر ص2

تأويل ما لايعملون» فليس الرد العقلي عنده سوى رد بدعة ببدعة و لاسبيل في هذا الإطار إلا بالنقل «إذ الجدال ليس في الدين بشيء».

نقل القاضي عياض في «المدارك عن مالك»: «كان مالك أبعد الناس من مذاهب المتكملين وأشدهم بغضا للعراقيين وألزمهم لسنة السابقين من الصحابة والتابعين فليس كالتسليم عنده طريقة إلى النجاة».

وهو تلخيص لاتجاه في عقيدة السلف يقوم على مقاومة البدع والتوسل إلى الرد عليها بالنقل لا بالعقل.

وليس غريبا ألا ينبثق عن مذهب مالك اتجاه كلامي وما يعرف عن ابن أبي زيد القيرواني في الرسالة ليس إلا موقفا عارضا من الإسماعيلية على عهد الفاطميين وبني زيري فلم يجد المالكيون في عصر احتدام المعارك الكلامية إلا إلى الأشعرية ملجأ حتى عدت هذه المدرسة عندهم عقيدة السلف.

أما الشافعي فقد ميز بين مادة الكلام وطريقة المتكلمين فضلا عن مذاهب «أهل البدع والأهواء» وقد نقل الفخر الرازي في مناقب الشافعي «درس الشافعي علم الكلام وتعمقه وبلغ فيه مبلغا عظيما»[1].

وقد ذكر البغدادي في الفرق بين الفرق أن للشافعي رسالة

(1) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي ص 136

موسومة بالرد على أهل الأهواء وأخرى تصحيح النبوة والرد على البراهمة[1].

أما ابن حنبل وهو أقرب إلى فقه مالك وإلى مذهبه فقد عرف بما يسمى محنة «خلق القرآن» وكان موقفه من علم الكلام موقفا حازما انعكس في رسالة له هي «الرد على الزنادقة والجهمية» وقد أقر في ديباجتها أنه يرد على الجماعة الذين «عقدوا ألوية البدعة وأطلقوا عقال الفتنة فهم مخالفون للكتاب .... يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم».

كان نقض ابن حنبل لمنطق المتكلمين نقضا لقياس الغائب على الشاهد ولعل مردّ ذلك أنّ له في الفقه مبدأ يربط نص السلف بنص الخلف وجرى التفكير عند المتكلمين على الربط بين عالم الشهادة وعالم الغيب ربطا أدّى إلى استطلاع خبر الغيب قياسا على ما في المحسوس من علامات وقد شنّع بهذا المنهج ابن رشد إذ اعتبر أن عالم الغيب عالم مفارق وهو إذا قيس إلى الشاهد انحطّ وفي كلامه نقد للمتكلمين قام على المقاربة الابستيمولوجية في حين آثر الغزالي النقد الإيديولوجي وهو ما ثبت في «المنقذ من الضلال» وفيه رفع لواء ردود أشعرية العقيدة سنّية الفرقة شافعية المذهب صوفية الغاية. ولم يكن مقصود علم الكلام مقصودا مستجيبا لما يطمئن إليه. فعلم

(1) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق،، دار المعرفة، بيروت، د.ت ص [illegible].

الكلام راسب في عـالم الفـتق، والتصـوّف حطّ رحل في عـالم الرتق وهو عنده المقصد الأسنى.

يقول ابن عـاشور في حديثـه عن البدعـة وهو يعلل إيثاره لرأي ابن عبـد السلام على الشاطبي «ولايخـالف في هذا النحو إلا الغلاة الذين يذمـون كل ما حدث ولو كان مـصلحة وأولئك ليسـوا بأحرياء لتدبـير أمور الأمـة وضررهم اللاحق بالأمة أكـثر من نفعـهم» ولكنه أضاف في سيـاق آخر متـصل بعلاقة البـدعة بالعـادات «لم تجيء الشـريعة لحـمل الناس على لزوم حـالة في حضارتهم وأحوالهم ما دامت داخلة تحت قسم المأذون فيه شرعا وكل مـا حدث أو ظهـر وجوده بعـد زمن النبوة في البـلاد التي أسلم أهلهـا من عوائد لم تـكن معـروفة في زمن الشـارع. هذا النوع لا يقـدم عالم علـى القول بالنهي عـنه».فأين نتـبين الرأي الواضح عند الشيخ؟

لا نظفر في كلام الشيخ بموقف واحد من البـدعة فحكمها العـام في نظره خـاضع لأحكام الفـقـه وأدلتـه ولكنّ عـددا من الجزئيـات يمكن إخراجه عن المذمـوم فيدخـل في إطار المباح في ضوء نحل المعاش وأطوار التحضّر. ألا يكشف الموقف عن نسق يستـند إلى مراعاة مـجمـوعة من الظواهر المنتظـمة انتظاما زمـنيا يخـوّل التصـرف فيـها بناء على اتجـاهين: اتجاه يتـصل بالمعـرفة السـائدة- في الزمن المتـحيّـز ـ خضـوعا لمعرفـة السلف وحكم البدعة في هذا الـوجه غير ذي تبرير، واتجـاه يستشرف المسـتقبل استـشرافـا يمكن في الاخـتلاف بين السلف والخلف في المسـائل

البعيدة عن أحكام العبادات المسطرة، والحكم في هذا الوجه بالبدعة غير ذي منطق. ألا يصوغ النسق في الاتجاهين إطارا للسلوك الذهني يتحدد بالانفتاح أو بالانغلاق حسب طبيعة النظر ودرجات التفقه في الدين فيصبح حكم البدعة راجعا إلى الثقافة أكثر من تقيده بالعلم الفقهي؟ فهو يشكّل الفكر كما التفكير بالنسج على المنوال السابق ويكسبه آليات تنصهر في اللاوعي تحدد طريقة التصرف و طريقة التعبير بحسب المنطلقات الثقافية كما أسلفنا؟

فالنسق يرسم النشاط الذهني ويربطه بالإرث الثقافي فيصبح مسلكا إلى بواطن المخيال يبين عن المراحل التي يمر بها الفكر في علاقته الجدلية بالواقع التاريخي. وفي قول ابن عاشور جداول نسقية نفهم منها التعصب لرأي ابن عبد السلام المقيد للتطور بأحكام البدعة كما نفهم منها الميل إلى رأي الشاطبي القائم على الفصل بين مسائل التعبد ومقتضيات العادات والسلوك الثقافي المقترنة بالأحوال الاجتماعية. والرأي عندنا أنّ العز أقرب في تعامله مع البدعة إلى الرؤية الفقهية وأنّ الشاطبي أميل إلى المادة الفقهية والفرق بينهما أنّ الرؤية الفقهية تأتي من علٍ بعد أن طُبع التفكير الفقهي بالتجريد جراء الهوة بين الأحكام وممارسة المجتمع في الواقع المتأبي عن التفقه[1] والمادة الفقهية منهج تيسير على الضليع في دقائقها المتبحر في جزئياتها بالعقل الاجتهادي.

(1) الشوكاني، رسالة الدواء العاجل في دفع العدو الصائل، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة د.ت، ص 51 .

فهل يمكن أن يدّعي الناظر في البدعة بين الحالين اللذين ذكرنا في الاتجاهين اللذين وصفنا غياب العقل في النسق الذي يقوم على الرؤية الفقهية لا على مادة الفقه؟ ألسنا بحاجة إلى مراجعة المسلمات لتحرير ما يفرزه السلوك الاجتماعي الملازم لمقتضيات التطور من الرمي بحجة الابتداع. ولا فكاك في هذا السياق من تحديد البدعة بمجالات التعبّد دون الأحوال الاجتماعية وهي من أمور الدنيا والناس أعلم بأمور دنياهم. وأمور الدنيا جارية على المقاصد أساسا.

وهل من جرأة على المنظومة الدينية حين نقول إننا بحاجة إلى أرضية جديدة في التفكير؟

وعلى قدر التفطن عند الفقهاء الذين اعتنوا بالبدعة (ابن عاشور، علي محفوظ، عبد الحميد ابن باديس) إلى ما في الواقع من خصائص مستجدة جاء تمسكهم باتجاه في التفكير نجح في رفض التقليد ولكنه لم يندفع إلى الاجتهاد فلم ينتج الأسس الضرورية لتحرير التديّن من توجس الخيفة من التعامل الموضوعي مع مقتضيات التطور وإنّ في فرض حكم البدعة على كل مظاهر الأحوال والأقوال والأفعال الصادرة عن المسلم كسرا للعلاقة الطبيعية بين الإنسان والتطور اللازم لارتقاء البشرية في مدارج الحضارة.

تبدو المفارقة التي وقفنا عندها من أعظم الأسباب التي جعلت علماء الدين الذين عاشوا بداية التحولات ضمن نسق الحداثة أبعد عن أن يشعروا بضرورة تجديد الفكر الديني. ألا

يجوز أن نؤكد أنّ فرصة ثمينة لإجراء الإصلاح الحقيقي العميق في فترة لم يكن التفاوت فيها بين المسلمين وأهل الحداثة في أوروبا فظيعا، قد ضاعت؟

وإن في جلّ ما وجدنا لدى الشيوخ محمد الطاهر ابن عاشور أو علي محفوظ أو عبد الحميد بن باديس مواقف تتآزر لتكشف عن معطى ثقافي يتصل بالإنسان في روح العصر الجديدة. على أنّ دائرة التفكير وإن هي تتلمس طريقا إلى التحرر مصطدمة بسياج من ثقافة التقليد سميك. فهل قدّر على الإنسان المسلم أن يرسب في حياة مقيدة تقييدا صارما عبّر عنه محفوظ فأوجز قال: «وبما تقدم علم حكم الابتداع في الأكل والشرب والمشي والنوم فهذه أمور عادية وقد دخلها التعبّد وقيّدها الشارع لأمور لا خيرة فيها»، ويضيف تشنيعا بمن يسعى إلى التفاعل مع المدنية الحديثة «ومن النوع الأخير تلك البدعة التي تكون من جماعة المتفرنجين الذين تسممت نفوسهم بسموم المدنية الكاذبة والحرية المقوتة من ولوعهم بحكم الغربيين وما ظهر على أيديهم من كرم أخلاق أو حسن صناعة أو شيء من أنواع المخترعات فتراهم يكثرون من الإعجاب بها وضربها أمثالا في محاضراتهم ومقالاتهم»[1]. وفي كلام الشيخ محفوظ من المبالغات ما يستدعي التساؤل عن حُكم البدعة عندما يتجاوز دائرة العبادات وهي من النص القرآني ومن تفسير النبي (ص) وشرحه وتطبيقه؟

(1) علي محفوظ، "الإبداع في مضار الابتداع" مطبعة السعادة، القاهرة 1348 هـ، الطبعة الثالثة ص 32 .

فلا يزيد حكم البدعة وإن هو مختلف عن حكم المصالح المرسلة إلا تضيقا على الفكر وفرضا على الإنسان في حياته قواعد هي جزئيات تتحكم في سلوكه لأن حكم البذعة لم يقنع بالمحاصرة، بل سرعان ما انتقل إلى المحاكمة.

ولعل أبرز مثال نلتمس به الإقناع مسألة "التحسين والتقبيح" وهما في فترة إنتاج الفكر قاعدة كانت تنتج الرؤى ذات الآفاق المديدة على أساسين اثنين هما الحلال والحرام من جهة مادة الفقه وحكم العقل من جهة التدبير البشري إلى درجة أضحى فيها الحسن ما حسّنه العقل والقبيح ما قبّحه العقل. فكيف تحولت في الفكر الديني الحديث إلى بدعة كلية، أليست الحقيقة في هذا السياق علمية تفتح على آليات منهجية تجعل لأحكام الفقه المجال الخاص بها في إطار العبادات وتوفر لسلطان العادات (بمعنى ما ينشأ من السلوك المستجيب للعصور المتلاحقة الداخل في حيّز مقاصد الشرع الكبرى) السيرورة الملائمة فتتخطّى المعارك القديمة والاختلافات الناجمة عنها. أليس الكلام على الحقيقة في هذا الإطار كلاما ذا اتجاهين: الأول منطقي مناسب للبعد البشري نطلق عليه حكما قرآنيا أصيلا يؤديه معنى **الاستخلاف / النيابة** والثاني تمجيد وفخار فهم الاستخلاف على قاعدة الإنابة وهي المركب الزلوق نحو الاستلاب ، يقول علي محفوظ «وعلى الجملة فكتاب الله وسنة رسوله لم يتركا في سبيل الهداية قولا لقائل ولا أبقيا لغيرهما مجالا يعتد به فيه وأن الدين قد كمل والسعادة الكبرى فيها

وضع وكل مطلوب فيها شرع و ما سوى ذلك مما خالفهما فخلاف وبهتان وإفك وخسران».

ليس من وجه الكلام على القرآن والسنة في هذا الموضع وإنما على ما فرض الشيخ محفوظ من فهم عليهما لأن الهداية التي ذكر والقول الذي سجّل والمجال الذي أثبت، كل ذلك منوط بالاستخلاف و لاجدال في أنّ إكمال الدين في الآية استكمال أسّ يدعو إلى الاستزادة على مدار التاريخ بلا توقف. فليست السعادة محصورة في ما يضع الدين بل في ما يدعو إليه وليس المطلوب في ما يأمر وإنما في ما يُجري إجراء وإلا افتقد الدين آليا مبرراته الاجتماعية. أليس الدين في المطلق من المعاني موجها إلى الإنسان هو الذي يستكمل به المعالي ويهديه إلى سواء السبيل؟ وليس من وجه إلى الريب في أنّ بقاء الثوابت مقترن بهذه الفكرة.

على أنّ الفكر الديني الحديث ـ عند المسلمين ـ عرّد بعنايته عن الخصائص المنوطة بالإنسان ليجعلها موغلة في الغيبيات على نحو مختلف عمّا جاءت به الرسالة المحمدية في نصاعة بداياتها. وبمعنى آخر فإنّ النّسق الموروث المتوارث كسر اتجاه الوحي القويم إذ انطلق الوحي من السماء نحو الأرض سعيا إلى المنزلة المبنية على مفهوم الاستقامة في حين أرجعه النسق الموروث القائم على التقليد من الأرض إلى السماء شوقا إلى مكانة الإقامة في حياض «الرحموت».

أليس في الانزياح عن الأصل علامة على العزوف عن اضطلاع الإنسان في الفكر الإسلامي الحديث بمسؤوليته وهي مسؤولية حقوق لا يمكن أن ترسب في الواجبات فحسب؟

خصائص النسق الموروث:

لم نرصد البدعة بوصفها حكما فقهيا فحسب، بل بوصفها صورة لنمط في التفكير انبثق عن السنة الثقافية الإسلامية أيضا وقد أضحى لهذا التفكير خصوصية وجدت مع التقليد أرضية مكينة أفضت إلى الانغلاق بالمعنى الذي حدّده «رالف لنتن» (Ralph Linton) [1]. فهل توفر العناصر التاريخية والمعطيات المادية تفسيرا يمكن به أن ندرك صلة بين توارث النسق عبر الأجيال وعبر الأحقاب من جهة وطبيعة الحياة الاجتماعية المتغيرة - بلا جدال - من عصر إلى عصر من جهة ثانية؟

في الإجابة عن هذا السؤال نظر في طبيعة التفكير الفقهي - إذا اعتبرنا أن الفقه سمة من سمات الثقافة الإسلامية متميزة - نجريه من زاوية علم اجتماع المعرفة أي من جهة العلاقة بين أساليب التعبير وطرق التفكير من ناحية والواقع التاريخي والبيئة أو الإطار المرجعي الذي ينشأ فيه المفكر من ناحية ثانية. ولكننا لن نظفر بما يشفي الغليل من جانبين:

. الجانب الأول تحيل إليه الأفكار إذا أمعنّا النّظر فيها بعين التاريخ، تاريخ الأفكار ولا نعتبرها البتة سردا متلاحق الحلقات بل نرى أنّها وليدة الظروف العمرانية وهي لا تؤدي إلا إلى تكثيف الجداول (paramètres) المنبثقة عن التعامل مع الواقع حول النسق العام الموروث.

(1) المرجع المذكور: Ralph Linton, les fondements cultureles de la personnalité

والجانب الثاني يتصل بتاريخ الأفكار أيضا ولكنه أشدّ اتصالا بالمخيال إذ يحدّد الملامح العامة للذهنية السائدة ويسعى سعيا إلى المختزن في اللاّمعقول واللاّوعي في الثقافة المكتسبة بالتوارث. والجانبان يتعاضدان لتأكيد إشكالية نطرحها في قالب سؤال: هل توفّر المعطيات التاريخية المتلاحقة المتنافرة قوة ثقافية قادرة على أن تخرق كثافة النسق وتمكّنه من الفعل في السلوك الديني المشبع بالتقليد؟ إذ إنّ النسق، بوصفه تشكيلا نفسانيا وفكريا وذهنيا قد اصطبغ بصبغة قدسية مضافة ـ نعتبرها زائفة إذا قيست إلى القدسية السماوية الحقيقية ـ أدت إلى الارتفاع بفكر السلف من القرن الخامس الهجري وما بعد إلى مرتبة متعالية لا مطمع معها في العود إلى القرآن والسنة لاستخرج الدليل وإنتاج المعاني المنطلقة منه ولنا أن نضرب أمثلة عليها من بعض النصوص:

أ- روي عن أحمد بن حنبل أنه شنّع بالحارث المحاسبي لأنه صنفّ ردودا على المعتزلة فأجاب الحارث: «الرّد على البدعة فرض» وقد رمى الفكر الاعتزالي برمته بالبدعة وإن هو سكت عن طبيعتها فإنه أفصح عن غايته فجعل الردّ فرضا من زاوية الحجاج على العقائد الإيمانية بالأدلة الفقهية.

وقد تعرّض الغزالي لنقد شبيه بنقد ابن حنبل للمحاسبي عندما تصدى للباطنية في كثير من كتبه فبرّر الرّد على البدعة بالفرض و قرّ العزم منه على إظهار فساد الباطنية ببرهان التمسه من أصول الفقه. فكان الحجاج على العقائد الإيمانية المخالفة قائما على الأدلّة الأصوليّة.

ب- يطالعنا أبو بكر الطرطوشي (ت 520 هـ) في «سراج الملوك» بموقف يمكن أن نتخذه مطية لفهم تظافر شديد الالتحام بين العناصر المكونة للنسق الموروث وقد وقف على مظاهر «الدهر الخؤون» قال:

«فأما اليوم فقد ذهب صفو الزمان وبقي كدره فالموت اليوم تحفة لكل مسلم كأنّ الخير أصبح خاملا والشرّ أصبح ناخرا وكأنّ الغبيّ أصبح ضاحكا والرّشيد باكيا والعدل أصبح غائرا وأصبح الجور غالبا وكأنّ العقل أصبح مدفوعا والجهل منشورا وكأنّ اللّؤم أصبح باسقا والكرم خاويا . . . وكأنّ الأشرار أصبحوا يسامون السماء وأصبح الأخيار يردون بطن الأرض»[1].

يكشف هذا النص عن فكرة محورية تقابل بين معنيين هما سمتان لعقليتين غير متكافئتين: نسوق المعنى الأول في قالب سؤال: هل يكون التقدم في الواقع الإسلامي وفي المستوى الفكري على وجه الخصوص نحو الأفضل؟ ونجمل المعنى الثاني في سؤال: هل يكون التّقدّم حتما نحو الأسوأ إذ لا تجوز الأفضلية إلا للسلف؟

وقد عبّر عن المعنيين ابن رجب البغدادي الحنبلي في كتاب «فضل علم السلف على الخلف» فأضاف إلى فكرة «الدهر الخؤون» صورة «الأزمان الفاسدة» وخرج من «دهر» بصيغة المفرد إلى «أزمان» بصيغة الجمع إشارة إلى السقوط في ظرف

(1) أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك ص 12.

قلبت فيه الموازين فتناكر الناس فيه المعروف وتعارفوا المنكر وقد كانوا عبيد الدرهم تلو الدرهم حسب عبرات ياقوت الحموي في ترجمة أبي حيان التوحيدي.

هل أضحت حال اليأس من التقدم قاعدة عامة في الثقافة الإسلامية ؟وجمّاع هذه القاعدة الفكرية الاستعاذة من العلم الذي لا ينفع والتوق إلى العلم النافع وقد ذهب أبو الفرج الحنبلي نقلا عن ابن رجب إلى أنّ العصر المعني عصر عمّت فيه الجهالة و برز فيه من الناس الجهلة وهم يعتقدون في بعض من توسع في القول من المتأخرين أنه أعلم ممن تقدم فمنهم من يظن في شخصه أنه أعلم من كل من تقدم من الصحابة ومن بعدَهم لكثرة بيانه ومقاله ومنهم من يقول هو أعلم من الفقهاء المشهورين المتبوعين، وأكثر قولا ممن كان قبلهم[1].

قامت هذه الطريقة في التفكير على ما ألمعنا إليه من نزعة نحو إضفاء القداسة على فكر السلف فكأنّ علم الأوائل من الصحابة و التابعين وتابعي التابعين لم يكن علما منوطا بظرف تاريخي وآليات معرفية - لا نزعم أنّها نأت عن الورع والتقوى البتة - بيد أنّ السؤال الراجع إليهم ضروري هل إنّ علمهم فضل مكتسب بالسبق في الزمان؟وقد نقل عن ابن مسعود «إنكم في زمان كثير علماؤه قليل خطباؤه وسيأتي بعدكم زمان قليل علماؤه كثير خطباؤه فمن كثر علمه وقلّ قوله فهو الممدوح ومن كان بالعكس فهو مذموم»[1].

(1) ابن رجب البغدادي الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص28 .

هل يعني كلام ابن مسعود أنّ الذهنية لم تبق تقديسية تمجيدية فحسب بل أصبحت ذهنية تعطيل مشوب بطابع قدسي يتنكر محضا لكل علم خارج علم السلف أيضا؟ فأي وجود مادي تاريخي متطور إزاء ذهنية تقديسية لم تقو إلا على رفع ثقافة منغلقة بالمعنى الأنتروبولوجي للعبارة انطلاقا من القرن الخامس الهجري بصفة واضحة.

لا يمكن أن ندّعي غفلة من القدامى عن دور الأوضاع التاريخية وعما تحثّ عليه من دواعي الاجتهاد لا بوصفه مصطلحا بل بوصفه ظاهرة فكرية وقد كانت في الفكر القديم قائمة على معنى التجديد ويجدر أن نميز بين الاجتهاد اصطلاحا والاجتهاد طريقة في التفكير.

يخضع الاجتهاد اصطلاحا لشروط لم تكن في عرف علماء الأصول شرعية صرفا. لقد اختلطت بسببين يبدوان من الدلالات الحافة بيد أنّهما انقلبا إلى أصل وهما السبب السياسي والحكم اللغوي. كان الشرط السياسي مضافا إلى شروط الاجتهاد ثمّ أضحى عنصرا جوهريا كاشفا عن طبيعة العلاقة بين رجل العلم ورجل السياسة. وبقي التضلّع في اللّغة سببا يدعو في الغالب إلى فرض طريقة البيان وما تحمل من آليات ومن مفاهيم تصدّ في كثير من الأحيان عن عملية التأويل فكان المنهج البياني أقرب إلى التفسير أبعد عن التأويل، ولن نظفر بمواقف ألحت على أنّ التأويل يحتاج إلى التعاضد المتين بين البيان (سلطة اللغة) والبرهان (سلطة المنطق).

(1) نفسه ص 30،.

ويبدو الاجتهاد طريقة في التفكير موضع تساؤل لأنّ مادته تتصل ببذل الوسع في كل حقول المعرفة الشرعية والحكمية والقديمة والحديثة ولا يخضع هذا الاجتهاد للقيود ولا يقوّم ما فيه من نضج أو ما فيه من فتور إلا بمعيار ثقافي - لا يهدم المنبت الإسلامي الراجع إلى عقلية الانفتاح كما أشرنا إليها آنفا - يحدّد ما به يمكن تطوير النشاط المادي والذهني في آن.

ولن نعدم الصلة الوثيقة بين الظاهرتين (الاجتهاد اصطلاحا فقهيا وأصوليا والاجتهاد طريقة في التفكير) لأن الفكر الإسلامي القديم فكر انطلاقا من نواة جمعت بينهما جمعا يحتاج إلى التعهد والتفكيك والتفصيل لعل ذلك يعطي دفعا جديدا للإصلاح.

وانعكست النواة في علم الفقه وهو عند العلماء الأوائل المبرّزين علامة على التفاعل بين الدين والدنيا وقد ينزاح عن الأصل فيصبح وصفات تعطل التطور التاريخي والحركة العمرانية. وليست الغاية البتة النظر إلى الأحكام الفقهية على أساس التحول والتغيّر بل الغاية مراعاة الصلة الجوهرية في الأحكام بين مناطها وتنزيلها ومقاصدها. وفي هذا ما يؤكد أن الحكم الفقهي لا يمتلك حقيقة فعلية إلا إذا تفاعل مع التبريرات الاجتماعية. ولعل هذا ما أشار إليه الغزالي حينما تعرّض لآداب الأكل في «إحياء علوم الدين» قال: «بل النهي عن بدعة تضاد سنة ثابتة وترفع أمرا إلى الشرع مع بقاء علته بل الإبداع قد يجد في بعض الأحوال إذا تغيرت الأسباب».

أفصح المعجم عند الغزالي عن موقف مزدوج: جانب فيه راعى الفقه وأحكامه وجانب آخر انتبه إلى الظرف التاريخي وهما عنصران ضروريان للكلام على التبريرات الاجتماعية في مادة الفقه. ويفضي الإخلال في أي عنصر منهما - في المنظومة الثقافية القديمة - إلى ما سميناه الرؤية الفقهية وهي كما ألمعنا تختلف عن مادة الفقه لأنّها رؤية متعالية وعلة التعالي فيها أنها تقول بأسبقية الحكم على السبب وبسيادة الموروث على الطارئ وبقياس الغائب على الشاهد بدل المنطق الذي كان يقيس الشاهد على الغائب. وقد انضافت إلى ظاهرة التقديس ظاهرة التمجيد.

لا يخرج التمجيد عن الذهنية المصابة بالانبهار بالقديم المشرف على عتبات المرض وهي تقوم على عنصرين جوهريين:

يعبّر عن العنصر الأول مبدأ مِؤدّاه شعار: «فضل السلف على الخلف».

وينطق عن العنصر الثاني مبدأ آخر ملخصه جملة: «سبقناهم إليها».

يشدّ العنصر الأول إلى الماضي ويستشرف الثاني المستقبل بصلف يغضي عن المآثر التي يبدعها «الآخر». ويتمسك التمسك الحالم بالمجد التالد وبالمحورية الإسلامية و قد أشار إلى نبذة منه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وهو ينقد الشاطبي يقول: «فاختصت البدعة على رأيٍ الشاطبي بما يحدث في العبادات خاصة وهي الدين لأن الدين اعتقادات ومعاملات وعبادات».

يلوح أنّ الشيخ انتقل في نقده من إطار فقهي اجتهادي ملتزم بالشروط إلى إطار ثقافي خاضع لنشاط ذهني يميّز المجتمع في فترة محدّدة لم يبق فيها الاجتهاد العقلي محمودا ولعلنا إزاء مفارقة في الفكر الديني الحديث نجدها عند ابن عاشور وعلي محفوظ وابن باديس.

المفارقة : الانحباس أو الانعتاق :

يتمثل عنصر المفارقة الأول في تضييق مجال الدين من حيث اتسع. فقد اتسع عند الشاطبي عندما عتق المستجدات الدائرة في الحياة البشرية مما هو «من أمور دنياكم» عن حكم البدعة الفقهي.

ويتصل جانب المفارقة الثاني بمظهرين يعود الأول إلى مسألة اللغة وإلى الموقف الذي انقلب الى سلطة فكرية تجاوزت ما كان عند القدامى بمثابة سؤال ومناظرات ليصبح يقينا وثباتا. كان الحال ينظر إلى اللغة بشكلين، شكل التوقيف وشكل التوفيق، ولم يكن التوقيف حجة صارمة أو طريقة مفروضة وقد كثرت المساجلات حول علاقة الإنسان باللغة وخاض المتكلمون في المسألة ورتب المفسرون مقالات فيها وقد أفرد الرازي في «التفسير الكبير» فقرات نقل فيها جلّ ما كان موضوع خلاف بين القدامى من أهل اعتزال وأشاعرة بصفة خاصة وفي هذا الاختلاف ما ينبئ بموقفين اثنين من الإنسان أيضا، الإنسان الخليفة بالإنابة والعلامة عليه التعامل مع اللغة على أساس

التوقيف وما يحمل من الرموز، والإنسان بالنيابة والعلامة عليه التعامل مع اللغة على أساس التوفيق وما يحمل من الرموز أيضا. ولئن اكتسب الموقف الأول عبر الزمان حجية لم ترسب في المستوى اللغوي فحسب بل انتقلت الى مستوى الاعتقاد أيضا فأعرض عن أن ينتج المعنى وأن يثري الثقافة فإنّ موقف التوفيق اقترن بظرف معرفي كان يروم الانتقال بالعلوم الشرعية من مواطن «التسليم» إلى تحديد عقلي اعتزالي بصفة خاصة اتضح بجلاء عند القاضي عبد الجبار. ولا عجب في ظل ما ساد من التقليد أن يرمى التعامل مع اللغة على أساس التوفيق بالبدعة التي لا تمس المستوى اللغوي بقدر ما تعرج إلى مستوى التفكير الفقهي وقد أفصح عن ظاهرة خطيرة الأبعاد هي الخروج عن تعدّد المعرفة وتنوع منابتها وضرورة التعاضد بينها إلى رؤية فقهية قاهرة كثيرا ما عطلت العلوم ورمتها بالزندقة أو بالكفر أو بالإلحاد. وأصر النسق الثقافي المفروض المعضود بميل نظام الحكم إلى الاستبداد والنظام الاقتصادي إلى الاستغلال على أنه لا طائل من التجديد ولا نجاة إلاّ في التقليد وقد أقر الزركشي في «البحر» أن طريقة السلف أسلم وإن لم يعدم أن تكون طريقة الخلف أعلم.

واعتبر الشيخ ابن عاشور من جهته أنّ ذمّ كل ما يحدث ولو كان مصلحة ضرر لاحق بالأمة وأضاف «لم تجيء الشريعة لحمل الناس على لزوم حالة في حضارتهم وأحوالهم ما دامت داخلة تحت قسم المأذون فيه شرعا». فأية صلة حينئذ بين المأذون

فيه شرعا والبدعة إذا كان حكمها عند الشيخ عاما يتصل بالاعتقادات وبالعبادات وبالعادات؟

لقد انتبه الشيخ إلى المأذون فيه شرعا من خلال التفطن إلى ضرورة مراجعة حكم البدعة في ضوء الملفوظ وفي ضوء الدلالات الممكنة. على لأنّ الممكن لديه محصور مقيّد يقول: «ليس المحدث والبدعة مذمومين للفظ محدث ولفظ بدعة و لا لمعناهما فقد قال تعالى: ﴿**ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث**...﴾ وإنما يذم منها ما دعا إلى ضلالة ومخالفة السنة وأما ما كان مردودا إلى قواعد الأصول ومبنيا عليها فليس بدعة ولاضلالة وهو سنة الخلفاء والأئمة الفضلاء وهو كلام منقول عن أبي بكر ابن عربي وعلق عليه ابن عاشور مشيرا إلى أنّ العموميات الواردة في لسان الشرع مثل قوله «كل بدعة ضلالة» لا بد من اعتبار التخصيص فيها».

فالبدعة عنده بدعتان: بدعة في العبادات بالقياس إلى مخالفة للنبي(ص) فيها وبدعة بالقياس إلى الخلفاء والفضلاء والسنة عندئذ سنتان: سنة النبي وسنة خير القرون من بعده وهم الذين قال فيهم «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم». فهل وسّع الشيخ أم ضيّق في التعامل مع البدعة؟ وهل المحدثة في نظره خاصة بالعبادات وهو حكم من الدين أم هي شاملة لكل ما يحيط بالمسلم حتى بما جاء في الأثر ملخصا في عبارة «من أمور دنياكم» وهو من حكم الدائرة الثقافية؟

ويعود المظهر الثاني في المفارقة إلى التحديث وإلى التّفقه في العصر والانتباه إلى حقيقة الظرف التاريخي وما يترتب عليه من الخروج من السنة التقليدية قصدا إلى البنية التحديثية.

الفقه، التّحدّيات، السّلبيات والاحتياجات المعاصرة *

آية اللّه علي أكبر رشاد

يحدّد الفقه إلى جانب الأخلاق منهج الحياة للمؤمنين، وله في عصرنا الحاضر منزلة خاصّة وموقع متميّز بسبب حضوره الفعّال في تنظيم الحياة الجماعيّة للمسلمين، والإيرانيّين منهم على وجه الخصوص.

ولقد كان هذا الأمر سببا في أن يتعرّض الفقه والعلوم الفقهيّة في الوقت الرّاهن إلى مواجهة إشكالات وتحدّيات أثارتها جماعات أو أشخاص بحسب دوافع مختلفة أغرتهم بنقد الفقه والتّشكيك في مكانة القوانين الشّرعيّة، ففرض هذا الأمر بطبيعة الحال على الفقهاء وعلماء الشّريعة الإسلاميّة وجوب الشّعور بمضاعفة مسؤوليّتهم حيال تجديد العلوم الفقهيّة والمنظومة الحقوقيّة في الإسلام بعمق يأخذ في الاعتبار جميع الأبعاد.

ورغم أنّ لتيّار معاداة الفقه تاريخا طويلا، فإنّ التّعاليم الفقهيّة والشرعيّة أصبحت طيلة الرّبع الأخير من الألفيّة السّابقة

* ترجمه عن الفارسية الأستاذ فريد قطاط، أستاذ أصول الدين واللغة الفارسية بجامعة الزيتونة.

ـ بسبب ما أشرنا إليه آنفا ـ هدفا لحملات وتحدّيات استهدفت النّيل من ماضيه الضّارب في عمق التّاريخ.

وإذا كان يبدو أنّ المعادين للفقه فئة قليلة، فإنّهم في الواقع طائفة فكرية تتشكّل من عدّة أضلاع لها وجوه مختلفة، هي:

أوّلا: فرقة منهم «ملحدون» محادّون للدّين، فهم يتوهّمون أنّ تطبيق الشّريعة والالتزام بالأحكام الفقهيّة سبب في تحقيق الوجود الموضوعيّ للدين بشكل بارز وصريح، فوقعوا لهذا السبب في معاداة الفقه والعقليّة الفقهيّة.

ثانيا: فرقة أخرى من «التّقليدين» غير الملحدين، لكنّهم يتملّصون من الشّريعة، فهم يرون أنّ الفقاهة حاجز مانع ومعطّل لعلمنة الحياة، فوقعوا بسبب موقفهم هذا في مخالفة الفقه والشريعة.

ثالثا: طائفة ثالثة من «الإباحيّين» الذين لا يبالون بشيء، ويعتبرون «أنّ كل شيء جائز»، فعارضوا الفقه لأنّه يمثّل عائقا أمام شهواتهم التي لا يحدّها قانون ولا ضابط.

رابعا: جماعة أخرى من «السّياسيين اللّيبراليين» ممّن يتصوّرون أنّ حضور الفقهاء والمتشرّعين في السّاحة السّياسية من شأنه أن يضعف نفوذهم، فسعوا إلى الحدّ من سيطرة الفقه على حياة المسلمين وأعلنوا معارضتهم له.

خامسا: يتشكّل التّيار الخامس من«المتنسّكين الجهّال» ممّن يؤيّدون نظريّة الفقه باعتباره مسألة فردية، فالدّين عندهم في الواقع بمثابة قضيّة شخصيّة، وذلك بالرّغم من التزامهم بظواهر

الشّريعة، فهؤلاء ليس بإمكانهم إدراك التّعارض بين حصرهم للأحكام الفقهيّة في حدود المناسك والالتزامات الفرديّة وبين جوهر الشّريعة والأبعاد الكليّة الجامعة للمقاصد الإلهيّة، وأنّه ليس لهذا الانزواء والعزلة للدين من معنى ونتيجة سوى تهميشه وإخراجه من دائرة التّأثير في الحياة البشريّة.

سادسا: وتتكوّن الفرقة السّادسة من أدعياء التّصوّف ممّن لا نهاية لمزاعمهم، لكنّهم في الحقيقة «عرفاء بلا معرفة» و«سالكون بلا طريق»، ولا علم لهم بالخفايا الطريفة والظريفة التي تتخلّل صلابة السّير في طريق العرفان وشدّته، فهم يردّدون كالببغاوات الشّكوى تلو الشّكوى من تشدّد الفقه وانعدام المرونة فيه، ويؤاخذون الفقهاء على مواقفهم المتصلّبة؟؟ أفلم يعلم هؤلاء أنّ الفقه شرح للشّريعة، والشّريعة أيضا شرط الطّريقة وشطر الحقيقة؟

ويتّضح من خلال ما سبق أنّ بعضا من هذه المجموعات الستّ تتّفق وتشترك مع البعض الآخر في الأسباب والتّبريرات التي استدلّت بها، كما أنّها تختلف وتتعارض في بعض من المواقف والأدلّة، لكنّهم يتّحدون عموما في معارضتهم المطلقة للفقه بكل مستوياته. ونظرا إلى استحالة تفكيك الدّيانة عن الفقاهة، فإنّ هؤلاء يدعمون في الحقيقة بموقفهم هذا علمنة الحياة الإنسانيّة بواسطة طرح فكرة التّعارض بينها وبين الشّريعة، ممّا يجعلهم في هذا الإطار متّفقين على رأي مشترك وهدف واحد.

وعلاوة على مشكلة المكابرة التي يعاني منها الفقه، باعتباره ممثّلا للمنظومة الحقوقيّة الإسلامية واستمراريّة مسيرة الاجتهاد في عصرنا الحاضر فإنّه يواجه أيضا عائقين أساسيّين يتمثّلان في ظاهرتي الإفراط والتفريط:

أوّلا: انعدام الالتزام العلميّ، وانتشار المواقف المتنطّعة والخالية من المنطق والجدوى.

ثانيا: الافتقار إلى الجرأة العلميّة، وسيطرة نوع خفيّ من التوقّف والانسداد على عمليّة الاجتهاد وفنّ الاستنباط.

وأمّا بالنّسبة إلى العائق الأوّل فنلاحظ بروز آفات وانحرافات كثيرة في مستوى «المنهج» و«الاتّجاه» و«السّلوك» تسبّبت في الإضرار بالعلوم الدينيّة والمعارف الإسلاميّة، ذلك أنّه بالإضافة إلى إشاعتها جوّا من الرّيبة في الأوساط الاجتماعية، وخاصّة في صفوف الشّباب، فإنّ انتشار هذه الظّاهرة بوصفها تيّارا موازيا كان سببا أيضا في الضّرر بالأرضيّة المناسبة لانبعاث حركة علميّة إصلاحيّة أصيلة في مجال البحوث الدينيّة، وها نحن نشير فيما يلي إلى بعض مظاهر هذه العوائق وملامحها:

- 1 - تراجع «الاجتهاد العلميّ المتمركز على المنطق» ليحلّ مكانه «الاصطياد المتمركز على اتّجاه ذوقيّ» بِنَحْوٍ أصبح فيه البعض منهم أحيانا متمرّغا في ورطة التّحسين بما تزيّنه النّفس واتّباع الهوى، وأدّى بهم هذا الأمر إلى الاجتهاد في مقابل النّص، وعدم الاحتراز عن نقض صريح القرآن أيضا!!

ـ 2 ـ ومن النّتائج الواضحة للعائق الأوّل سَعْيُ البعض إلى تطبيع النّظريّات والمنظومات المستوردة من الغرب مع الذّوق المحليّ بلا إدراك صحيح للخلفيّات والأسس التي تقوم عليها، ودون تحديد الحاجة إليها أو إمكان تطبيقها وتقدير خطورة النّتائج العمليّة والنّظريّة لمثل هذا الإجراء.

ومن أبرز المصاديق لمثل هذا الاتّجاه انصبابُ جهد هؤلاء على أن يكون الفقه قائما على التّيار الإنسانويّ (Humanism) والأسس المعرفيّة في الغرب ممّا قلّل من شأن الفقه الإسلاميّ، الغنيّ والقويم، وجعله يتدنّى إلى مستوى حاشية لبيان سياسيّ صادر من جانب واحد حول حقوق الإنسان.

ـ 3 ـ الاتّجاه «الإباحيّ» وتمسّكه بفكرة «أصالة الحذف» في حقل الشّريعة، وبذل كلّ ثمن وذريعة لأجل إضعاف التقيّد بالشّريعة والعمل بالأوامر والنّواهي المقدّسة، فَهُمْ يردّدون مثلا أنّ المعاملات واجبة التّطبيق بحذافيرها من حيث المبدأ الأوّليّ، ثمّ يدّعون في المقام الثّاني أنّ مُتَعَلّق التّطبيق إنّما هو عرف الجاهليّة والجزيرة العربيّة أو هو السّيرة العُقَلاَئِيّةُ لعصر البعثة النبويّة، ثمّ يزعمون في المقام الثالث أنّ سيرة الشّعوب والعقلاء ليست أبديّة، والنّتيجة هي أنّ تاريخ تطبيق الجزء الأعظم من الفقه قد ولّى وانقضى أجله!.. أو يردّدون أنّ أوضاع الحياة والعلاقات البشرية قد تغيّرت وأنّ بعضا من التّعاليم الشرعيّة لم تعد تبعا لذلك قابلة للتّطبيق، إلخ...

ـ 4 ـ تيّار «فصل الدّين عن السياسة» وإثارة النّعرات

والشّبهات السياسيّة و«الحزبيّة» حتّى أصبح السّلوك الذي يسلكه بعض الذين جعلوا مواقفهم تتغيّر أحيانا بصفة مستمرّة كما يتغيّر «اتّجاه البوصلة» حسب تقلّب المستجدّات على السّاحة السّياسيّة، فابتليت أقوالهم بالتّناقض وصارت فتاواهم التي يصدرونها في المسألة متعارضة بنسبة مائة وثمانين درجة، وانطبع تبعا لذلك في أذهانهم أنّ مرضاة الله أخلت موقعها لفائدة ما ترتضيه رغبات النّاس وتقتضيه المستجدّات.

ـ 5 ـ الجناح المتصلّب من أتباع نظريّة «أصالة التّجديد والتجدّد» ممّن يعتبرون أنّ كلّ قول جديد وفكر وافِد ذو شأن وقيمة كيفما كان حاله في الواقع، فغفلوا عن هذه المَقولة «إنّ الحقيقة لا بدّ أن تبقى حقيقة دائمة إذا كانت حقيقة بالفعل» وأشاحوا عنها بوجوههم بشكل غير مقبول ولا معقول.

ـ 6 ـ كان «فهم الدّين» يعاني في الماضي من آفة العقليّة السّطحيّة للعوامّ أحيانا، وأصبح اليوم أيضا مبتلى بتيار «النّخبويّة»! ممّا جعل بعض المدّعين اليوم أسرى التّحسين والتّقبيح وفقا لتطوّر مجريات الفكر النّخبويّ واتّجاهاته!

ـ 7 ـ دَأَبَ البعضُ على اتّباع قاعدة «خالف تعرف» إمعانا منهم في الشّذوذ عن المألوف بالتّفرّد بالرّأي، فتراهم أحيانا يسرفون في التّنقيب والنّبش عسى أن يعثروا على مسألة تفيد احتمالا ذا وجوه، أو يصادفوا قولا عجيبا وشاذّا لينسبوه إلى أنفسهم باعتباره من استنباطاتهم الخاصّة في ظلّ هالة من الإبهام.

ـ 8 ـ وهناك مظهر آخر من اللاّمبالاة العلميّة، هو الإصرار على توليد الآراء وتكثيرها بما يوحي أنّها جميعا صحيحة، ممّا يؤدّي إلى انفراط عقد المعرفة الدينيّة، ويَضْحى الدّين مفتوحا على كلّ القراءات بما من شأنه أن ينفي إمكان تقديم تفسير موضوعيّ ونهائيّ له..

ـ 9 ـ ومن الأمثلة الأخرى على عدم الالتزام بالمباني المنطقيّة لفهم الدّين والمعرفة الدينيّة إحلال البدعة مكان الإبداع، ذلك أنّ التّجديد الدينيّ عبارة عن «الايداع العلميّ المبنيّ على منهج ينهل من المصادر الدينيّة المعتبرة»، ولا يجوز إذن أن نطلق على أيّ فكر أو نظر جديد وغير مسبوق مصطلح التّجديد.

ـ 10 ـ ومن بين الآفات التي ابتُلِي بها اليوم فريق آخر ممّن يدّعون الفقه والاجتهاد، ما يسمّى بفقه الجرائد وصناعة الأخبار التي تجد هَوًى وصدى في نفوس العوامّ، وتقديم بعض الآراء «اللافتة للأنظار»!!

إنّ أولئك الذين أصيبوا بهذه الميول والاتّجاهات يشتركون جميعا في اتّصافهم بالسّطحيّة المعرفيّة والافتقار إلى المنطق العلميّ مَعْنًى ومَبْنًى حتّى لو بلغت الفوارق والاختلافات بينهم مائة درجة، وليس بِخَافٍ على أحد أنّ ساحة الفقهاء الأتقياء والمجتهدين الضّليعين بريئة ومنزّهة عن هذا النّوع من الخبط والخلط.

ويجب أن نلاحظ في خصوص عقبة الرّكود والانزواء العلميّ، والافتقار إلى الجرأة وانعدام العقليّة التّنظيرية لتجديد

الفقه والفكر الدينيّ أنّ حدود الاجتهاد تقلّصت منذ وقت بعيد، فضاقت مساحتها لتصبح فرعا يهتمّ بمعالجة «الأحكام» بعد أن كانت تشمل فضاء واسعا وجامعا يتكوّن منه الفقه العلميّ (= المعتقدات والتّصورّات الدّينيّة) والفقه العمليّ (= «الأحكام» و«الأخلاق» و«التربية» الدّينية)، بل صار الفقه في مجال الأحكام أيضا منحصرا في حدود الشّعائر والتّكاليف الفرديّة. وفيما يخص مجالات التّصورّات الدينيّة (العقائد) والسّلوك (الأخلاق) والتّعليم الدينيّ (التّربية) نلاحظ غياب الفقه المتعلّق بالقضايا الاجتماعيّة والسّياسيّة، وتوقّف حركة الاستنباط المتطورّ والعمليّ مثلما هو مفروض وواجب، ويكفي أن نقارن - كمّا وكيفا - بين مباحث ومسائل الأبواب التي تنتمي إلى فقه العبادات وبين الأبواب التي وردت تحت عنوان مفعم بالمعاني ولكنّه فارغ من المحتوى ممّا له صلة بالحياة الاجتماعيّة والسّياسية والقضائيّة حتّى نتمكّن من إثبات هذا الادّعاء.

ومع أنّ ساحة الحياة الاجتماعيّة للإنسان في عصرنا هذا لم تنفكّ عن التطورّ والاتّساع يوما بعد يوم، الأمر الذي جعل الميدان الحقيقيّ للاجتهاد المؤثّر حاليّا هو حقل العلاقات الاجتماعيّة، وهذا القسم بالذّات في حاجة أكثر من غيره إلى الاجتهاد وتفريع الفروع والأنظار الجديدة، فوظيفة الاجتهاد اليوم هي الاهتمام بجوانب الحياة التي طرحت آلاف الأسئلة من المسائل المستحدثة على الفقهاء لكي يقدّموا لها أجوبة وحلولا.

وتعتبر ممارسة الاجتهاد في «الاجتهاد» أهمّ وأقوى رسالة

ينهض بها بانتظام أرباب العلم وعلماء الشّريعة حسب القواعد العلميّة والأصوليّة، ذلك أنّ أدقّ الأدوار وأبرز عصور الفقه الإسلاميّ تتجلّى في الوقت واللّحظات التي يتعرّض فيها الفكر الدينيّ والمعرفة الدّينيّة إلى الأفول ليشهد بداية تحقيق عمليّة ارتقاء ونهوض جديدة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ إيران عرفت منذ ثورة المشروطيّة (الثّورة الدّستوريّة) وما بعدها تحوّلات على صعيد الفقه الشيعيّ ذات صلة بالمسائل السّياسيّة والاجتماعيّة، وقد كُتِبَ لهذه الحركة الاستمرار رغم تعرّض بداياتها لشيء من البطء والضّعف، وهي تُحقّق الآن ببركة انتصار الثّورة الإسلاميّة مسيرة تنبئ بإقلاع سريع بَعَثَ في القلوب طُمأنينة وأملا كبيرا، وتعتبر هذه النّهضة واليقظة الجديدة ـ بالرّغم من بعض النّواقص والسّلبيّات ـ عصرا مستقلاّ وغاية في الأهميّة بالنّسبة إلى سلسلة العصور الفقهيّة الشّيعيّة، بسبب خضوعها للتّأثيرات المستمرّة التي تحصل في مستوى تطوّر الاتّجاهات والأساليب التي يتبنّاها الفقهاء المتصدّرون للإفتاء، وذلك باعتبار أنّ كل تطوّر وتحوّل في أيّ علم أو فنّ لا بدّ وأن يكون مقترنا بتحوّل في المناهج وطرق التّفكير.

وفي إطار حديثنا عن هذه العقبة ـ أي الافتقار إلى الجرأة العلميّة لتجديد المنظومة الفقهيّة ـ سنقوم باستعراض عدد من النّواقص والسّلبيّات ثم نشفعها بذكر الاحتياجات وما يجب إنجازه في هذا الباب:

- 1 - انحصار دور القرآن في عمليّة الاجتهاد والاقتناع الحاصل عن توهّم أحيانا بأنّ ما اشتُهِر بالاصطلاح عليه «بآيات الأحكام» (وهي حوالي خمسمائة آية، لكنّها في الواقع خمسون وثلاثمائة آية إذا ما حذفنا منها المكرّرات)، وذلك رغم إمكان توسيع حدود دور القرآن في عمليّة الاستنباط لو وقع التّقيّد بالآيات التي لها تأثير في استخراج الأحكام المتعلّقة بالمستجدّات المستحدثة، وخاصّة في حالة مراعاة العمل بالدّلالات «التّضمّنيّة» و«الالتزاميّة» إلى جانب دلالة «المطابقة»... وكذلك الاتّجاه إلى الأخذ في الاعتبار أنّ آيات الأحكام التي يَستدِلّ بها الفقهاء في عملية الاستنباط تتجاوز الآن ألف آية.

- 2 - قلّة الاهتمام بـ «السّنة الفعليّة» والسّيرة - باعتبارها حجّة مستقلّة - في استنباط الحكمة العمليّة للدّين، فالأفعال التّشريعية والعمليّة للمعصوم (ع) من شأنها أن تُشكّل - مُجتمعةً - مصدرا مستقلاً عن «السّنة القوليّة»، بحيث تصبح ذخيرة عظيمة لاستنباط الأحكام الدينيّة المتعلّقة بالشّؤون الاجتماعيّة والأخلاقيّة والتربويّة فيما لو اتّخِذت خطوة علميّة جادّة في هذا الاتّجاه.

- 3 - عدم الاعتناء بقيمة العقل ودوره في إدراك قضايا الدّين واستنباط الأحكام وتطوير علوم الفقه وتثبيتها بما يتلاءم وينسجم مع دور العقل باعتباره حجّة إلهيّة لا بديل عنها.

- 4 - الغفلة عن دور الفطرة والموازين الفطريّة في استكشاف العلوم الدينيّة، فلولا أننا كنّا من القائلين بالتّطابق

والانسجام بين الدّين والفطرة كما تدلّ على ذلك صريح الآيات المحكمة والرّوايات المتواترة ـ وهذا هو موقفنا بلا شك ـ، أفلم يكن من الواجب اعتبار الفطرة أصلا أو قاعدة هامّة من بين قواعد الاستنباط الفقهيّ في مقام تَفهُّم المسائل الدّينيّة وإدراكها؟ ألم يكن هذا الموقف سببا في أن تتحقّق مكاسب ونتائج علميّة من نوع خاصّ في إطار البحوث الدينيّة؟

ـ 5 ـ عدم الاعتناء بأصل «العدل الإلهيّ» ودوره في التّشريع. . أفلم يكن بإمكان فقهنا أن تصير فيه الجوانب المنهجيّة والعمليّة أوضح وأقوى لو أُخِذ هذا الأصل الأصيل بعين الاعتبار في استنباط أحكام الشّريعة من لدن أحد الفقهاء الجامعين للشرائط والنّاظرين في المستجدّات من زواياها وأبعادها المختلفة؟ . .ألم يكن بإمكاننا ـ نحن المسلمين ـ أن نحقّق انسجاما أكثر مع المنظومات الحقوقيّة لسائر الأمم لو أنّنا أولينا أصل العدل والعدالة مكانة خاصّة في عمليّة استنباط الأحكام الإلهيّة؟

ـ 6 ـ إنّ الإسلام ليس دينا شخصيّا، ولا هو محدود بفضاء معيّن، بل هو دين جامع: اجتماعيّ وجماعيّ، وإذا كان الإسلام بلا شكّ كما ذكرنا، ألم يكن من الواجب أن يسري هذا الأصل الأصيل في تحديد مسالك المعرفة الدينيّة، وخاصّة على مستوى الكشف عن الأحكام الإلهيّة وفهم الأخلاق والتربية الدّينيّة كما يجري الدّم في العروق؟ . .وإنّه لمن الحقّ أن نذعن أنّ استنباطات البعض تخلو من مثل هذا الاتجاه!!

ـ 7 ـ وإذا تقرّر أنّ الإسلام مطابق لما ذكرنا أعلاه، ألم يعد من رسالة الفقه والفقيه وجوب التّنظير والتّطبيق لنظام الدّولة بما ينسجم مع حسن تدبير المعيشة لا علمنة الحياة؟ . . وفي هذا المقام يجب علينا التّفكير بعمق في التّصريح الذي صدر عن المصلح العظيم في هذا العصر الإمام الخميني ـ سلام الله ورضوانه عليه ـ من «أنّ الحكومة هي الفلسفة العمليّة للفقه» . . وهل أنّه يجوز لنا أساسا التّسليم بأنّ الفقه الذي لم يأخذ في الاعتبار حاكميّة الدّين واستقرار الدّولة الدّينية فقه كامل وعمليّ؟

ـ 8 ـ إذا كان من مستلزمات خاتميّة الإسلام وخلوده مرونة انطباق أحكامه العمليّة على التّحوّلات التي تستجدّ على مجرى حياة الإنسان، أليس من الواجب على فقهائنا أن يبذلوا وسعهم من أجل فتح الآفاق المغلقة من قبيل القضايا المتّصلة بقطاعات التكنولوجيا، والنموّ، والعولمة، والاتّصالات، والأنظمة البنكيّة، والمعاملات الماليّة المعاصرة، ومئات وآلاف القضايا والمسائل المختلفة؟(1) . . . وهل يجوز أن يبقى المسلمون بعيدا عن هذه المستجدّات؟ . . وفي حالة الإجابة بالنّفي، هل يحقّ لنا التّلفيق بين الإسلام والنّظريّات الحديثة بالطّريقة التي سبق أن أشرنا إليها في معزل عن الفقه والتّفقّه؟ . . وإذا كان هذا

(1) تجدر الإشارة إلى أنّني أعددت فهرسا ـ مهما كان ناقصا وغير كامل ـ لهذا النوع من المسائل والقضايا ضمن مقالتي: «توقّف حركة الاجتهاد» التي صدرت في كتاب «في البحث الدينيّ المعاصر».

الأمر مستحيلا ـ وهو فعلا مستحيل ـ فَمَنْ هي الجهة التي يحقّ لها أن تبادر بالتحرّك في اتّجاه إيجاد الحلول لهذه المستجدّات؟

ـ 9 ـ وفي إطار مقتضيات بعض النّقاط التي أتينا على ذكرها آنفا، أليس من الواجب أن تتعرّض المنظومة الفقهيّة في مستوى هيكليّتها إلى المراجعة بشكل يأخذ في الاعتبار نظاما وترتيبا وتنسيقا منطقيّا للأبواب بقصد أن تستقرّ أنظمة وأنساق جديدة من شأنها أن تقضي على النواقص وتسدّ الخلل والفراغات التي كانت موجودة؟

ـ 10 ـ ألا يمكن أن يؤثّر الأخذ في الاعتبار للعناصر والأصول التي من بينها «الانسجام فيما بين عمدة أقسام الدّين» (العقائد والأحكام والأخلاق والتّربية) في عمليّات الاستنباط التي نمارسها، وهذا ما ينطبق كذلك على أصل «ابتناء الأحكام الدّينيّة على جلب المصالح ودرء المفاسد» ـ مهما كان ذلك إجماليّا ـ، ووجوب الاعتناء بـ «مقاصد الشّريعة» أيضا في حدود الممكن والمعلوم، وكذا الأمر بالنّسبة إلى أصل «وجوب وثبوت تأثير الدّين في تدبير شؤون الحياة البشريّة»، وغير ذلك من المباني والمعاني الأخرى؟ . . . أليس من الممكن مبدئيّا أن يكون لبعض القواعد والالتزامات التي ذكرنا أعلاه تأثير في إطار الأصول والمباني المعيّنة، بحيث يتحدّد لها أثر في «فنّ الاجتهاد» ودور في «فعل الاجتهاد»؟

ـ 11 ـ إن موقفي هنا في مقام عرض البحث ولست بصدد إبداء الحكم، ولكنّ الآراء والأنظار التي هي من قبيل قاعدة

«تراكم الظّنون» المنسوبة إلى الشّيخ الأنصاريّ ـ قدّس سرّه ـ، أو قاعدة «منهج التّعرّف على المنظومة الإسلاميّة بواسطة استقراء الآراء الفقهيّة للفقهاء»، وهذه الأخيرة من جملة المقترحات التي تقدّم بها المفكّر المبتكر الشّهيد محمّد باقر الصّدر ـ رضوان الله عليه ـ، أو قواعد من قبيل لزوم ملاحظة «الأولويّات في الأحكام» كما يتجلّى إدراكه من خلال بعض القواعد الفقهيّة، وكذلك الأمر بالنّسبة إلى ضرورة العناية بأصل «رضى العامّة» واحترام المواقف الشعبيّة في مقام بناء المنظومة التي بها تتحقّق الشّريعة، وأيضا «حقّ ودور العقل والعقلاء في تقنين أطر البرامج ومؤسّسة الدّولة الدّينيّة وقوانينها»[1] كما هو جارٍ به العمل اليوم في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، أفلا يمكن أن يكون لهذا الكمّ الهائل من النّقاط والتّوجّهات الجديرة بالاعتبار في تسيير الشّؤون الحياتيّة لجماعة المؤمنين تأثير عميق في عمليّة الاستنباط إذا ما اعتنينا بالتعمّق في تحليلها بما من شأنه أن يفضي إلى تبنّيها في إطار الأصول والقواعد؟

- 12 - ألا يحتاج تراثنا ومعارفنا العلميّة العظيمة في المجالات المختلفة، - ولاسيّما في اختصاص الفقه - إلى إعادة نظر وتدوين جديد في إطار عمليّة نقديّة تجديديّة تأخذ في الاعتبار جميع الأبعاد والجوانب؟ وإذا ما حصلت مراجعة أمّهات مسائل المعارف الدّينيّة في مستوى المباني والهياكل

(1) لقد بيّنت في كتابي «الدّيمقراطية القدسية» منزلة هذا الأصل وصيغ تطبيقه.

والمنطق الموجّه لها، أفلا يمكن تحقيق نتائج إيجابيّة ببركة هذه الحركة العلميّة؟

إنّ أقلّ ثمرة يمكن الحصول عليها من خلال هذه الخدمة الرّائعة للفقه تتمثّل في تنقيته من الزّوائد والاستطرادات، وإعادة تصميم هذا العلم والتحوّل الحاصل في مستوى العلوم الدّينيّة كافّة بما من شأنه أن يرشدنا إلى الفراغات والإصلاحات التي يقتضيها كلّ فرع من فروع العلوم الدّينيّة ممّا لا يمكن تحويل الأنظار عن نتائجه العملاقة !!

(لا بدّ أنّكم لاحظتم أنّنا شرعنا بطرح السّلبيّات ثمّ تدرّجنا شيئا فشيئا إلى عرض بعض الاقتراحات بتوخّي أسلوب الالتفات في الكلام، حتى استقرّ بنا الأمر حاليّا إلى الإشارة لبعض ما يلزمنا فعله لكي تتطوّر العلوم الفقهيّة ويحقّق الفقه تكامله):

- 13 - يجب أن نُولِيَ اهتماما خاصّا بكلّ ما له صلة بتنسيق وتأسيس علم جامع تحت عنوان «منطق فهم الدّين»، وذلك في إطار مراعاة المسائل التي سبق عرضها آنفا، وضرورة الاتّجاه إلى الاستفادة من المكاسب التي تحقّقت بفضل العلوم الجديدة في فضاء المعرفة الدينية حتّى نتمكّن من معالجة التّحدّيات المعاصرة في حقل المباحث الدينيّة من أجل تأمين حركة اجتهاديّة تقوم على منهج متكامل وجامع لكل الأبعاد. . ولا شكّ أنّه سيكون لهذا العلم «منطق فهم الدين» فضل في النّهوض بالعلوم الدّينيّة التّقليديّة وانسجامها مع المستجدّات

الحديثة[1] على أقلّ التقديرات، في حالة ما إذا لم يعتبره البعض علما جديدا.

- 14 - وبالإضافة إلى منطق فهم الدّين باعتباره ضرورة سابقة لعمليّة الاستنباط والفقه الدّينيّ، هناك حاجة ملّحة إلى تأسيس أو تطوير علوم أخرى من قبيل فلسفة الدّين (المشتملة على أصول العقائد والأحكام والأخلاق الإسلاميّة) وفلسفة المعرفة الدّينيّة (المشتملة على أصول الاجتهاد، ونظريّة التّحوّل في المعرفة الدّينيّة وأسباب خمولها، إلخ...)، وكذلك فلسفة أصول الفقه وفلسفة علم الفقه، إلخ...

كما يمكن أن يكون لفلسفة الفقه - من بين سائر العلوم في نظري - أعمق الأثر في عمليّة التّحوّل والتّكامل وعصرنة الفقه ونفوذه، ولا مناص من الاهتمام في هذا المضمار بالمباحث والمحاور الآتية على الأقلّ، فيما لو تبلور هذا العلم بشكل واضح:

الفصل الأول : حول فلسفة الفقه :

- 1 - ماهيّة فلسفة الفقه.

- 2 - مباحث فلسفة الفقه ومسائله ماضيا وحاضرا.

- 3 - العلاقة بين فلسفة الفقه وبين فلسفة المعرفة الدّينيّة وفلسفة الاجتهاد، وأصول الفقه وفلسفة أصول الفقه، وفلسفة

(1) بعد حوالي ست سنوات من التحقيق والتأمّل قمت بتقديم أفكاري حول هذا العلم، وعرضتُ خلاصة مقترحاتي في هذا الصدد في الكتاب الذي ألفته بعنوان «فلسفة الدين».

الحقوق، وفلسفة الدّين، ومقاصد الشّريعة وعلل الشّرائع والقواعد الفقهيّة، إلخ...

- 4 - الهُوِيَّةُ المعرفيّة لفلسفة الفقه.
- 5 - موضوع فلسفة الفقه.
- 6 - حدود فلسفة الفقه.
- 7 - هيكلة فلسفة الفقه.
- 8 - مصادر فلسفة الفقه.
- 9 - منهج فلسفة الفقه.
- 10 - غاية فلسفة الفقه.

الفصل الثّاني: ماهيّة الفقه والقضايا الفقهيّة والفرق بين المسائل الفقهيّة والأخلاقيّة.

الفصل الثّالث: عصور الفقه وتطوّره على وجه الإجمال.

الفصل الرابع: موضوع الفقه وهيكله.

الفصل الخامس: غاية الفقه وأبعاده.

الفصل السادس: منهج علم الفقه ومصادره:

- 1 - الفقه والوحي.
- 2 - الفقه والسّنة القوليّة.
- 3 - الفقه والسّنة الفعليّة (وسيرة المعصوم والسّيرة العُقَلاَئيّة، والعرف العامّ والخاصّ، والسّيرة المُتَشَرِّعَة، إلخ...).
- 4 - الفقه والعقل.

ـ 5 ـ الفقه والفطرة.

ـ 6 ـ الفقه والإجماع.

ـ 7 ـ الفقه والمصلحة.

ـ 8 ـ الفقه والعدالة.

ـ 9 ـ الفقه وسلطة الدّولة.

ـ 10 ـ الفقه ونظريّة الانسداد.

الفصل السابع: حركيّة الفقه ومرونته (مع الأخذ في الاعتبار أصل التّحوّل المستمرّ في مستوى الزّمان والمكان والإنسان).

الفصل الثامن: الفقه والتّقنين (مع تقديم أنماط للحكومة الدّينيّة).

الفصل التاسع: النّسبة والصّلات بين الفقه وبين غيره من العلوم التالي ذكرها:

ـ 1 ـ فلسفة الدّين.

ـ 2 ـ علم الكلام.

ـ 3 ـ أصول الفقه.

ـ 4 ـ الحقوق.

ـ 5 ـ القواعد الفقهية.

ـ 6 ـ الأخلاق.

ـ 7 ـ التّربية.

ـ 8 ـ العلوم الأساسيّة.

ـ 9 ـ الثّقافة، إلخ....

الفصل العاشر: فنّ الحكم.

الفصل الحادي عشر: التّعرّف على المواضيع ومتعلّقاتها.

الفصل الثاني عشر: التّغيّر في الرّأي واختلاف الآراء (علّة وكيفيّة حصول التّغيّر والاختلاف في الفتاوى).

الفصل الثالث عشر: الفقه المقارن (المباحث الرّئيسيّة في المقارنة بين المدارس الفقهيّة وفقه المذاهب).

الفصل الرابع عشر: الفقه بين النّواقص والاحتياجات المعاصرة.

الفصل الخامس عشر: الفقه والآفات المزمنة والحديثة.

ـ 15 ـ لقد أفضى التّحليل الدّقيق والشّامل لموانع النّقد والتّجديد في الفقه المعاصر بقصد تحديد مسارات العمل اللاّزمة إلى أنّ جملة من العراقيل، السلبيّة منها والإيجابيّة قد حالت دون تطوّر المعارف وتجديد العلوم الدّينيّة، ومن بينها علوم الفقه، وكانت سببا في ابتلائه بالرّكود وتوقّف المسيرة.

وتُطلق موانع تحوّل المعرفة الدّينية وتطويرها على كل متغيّر يكون عائقا لمساعي الكشف والبحث العلميّ بما يؤدّي إلى إيقاف التطوّر، ومن هنا كانت المتغيّرات المعرقلة مشتملة على «وجود المانع» و«عدم المقتضى» معا، وتنقسم جملة الموانع إلى أشكال مختلفة ودرجات متفاوتة، ومن ذلك:

ـ 1 ـ الموانع النّفسيّة (العراقيل الباطنيّة).

ـ 2 ـ الموانع الآفاقيّة (العراقيل الخارجيّة).

ويندرج ضمن القسم الخاصّ بالموانع النّفسيّة تلك العراقيل التي تتّصل بالإدراك والتّصوّرات والأسس المعرفيّة والسّلوك والانفعالات النّفسيّة والعمليّة والمنهجيّة، وأما القسم الخاصّ بالموانع الآفاقيّة فإنّه يعاني من مشكلات في مستوى الأخلاق والثّقافة والتّاريخ والسّياسة والتّسيير الإداريّ. ولا ريب أنّ التّعريف الجامع لكلّ هذه الأقسام مشفوعا بعرض مصاديقه وشرحها بغرض تحديد سبل علاجها يحتاج إلى مجال أوسع[1].

- 16 - إنّ تطوير مناهج تدريس الفقه وأصوله وبرامجها في المدارس الدّينيّة بشكل يؤَمِّن مواكبته للعصر وأخذه في الاعتبار لمختلف الأبعاد والوجوه لا بدّ أن يتوخّى منهجا تخصّصيّا على أسس البحث التي تركّز على الاختصاص في تناول فروع العلم وأقسامه.

- 17 - ضرورة إصلاح بعض المتون الفقهيّة والأصوليّة المعتمدة في التّدريس بهدف تجريدها من الزّوائد وضبط استراتيجيّة واضحة ومنسجمة للعلوم الدّينيّة، وإنّه من الإنصاف أن نذعن أنّ عدم الانسجام بين المتون الدراسيّة كان سببا في إتلاف أوقات الطّلاب الشّبان وضياع فرص التّحصيل المفيد.

- 18 - إصلاح البرامج الجامعيّة لطلبة شعبة الفقه وعلوم القانون الإسلاميّ، فهي تشكو حاليّا من عجز شديد وقلّة في الجدوى.

(1) إنني بصدد البحث والتحقيق حاليا في هذه العراقيل العامة والمشتركة التي تسببت في منع الانسجام بين فروع البحوث الدينية بقصد إيجاد سبل الحلول لها، وأرجو أن يرى الكتاب الذي هو في مرحلة التأليف النور في غضون السنة الحالية.

- 19 - اتّجاه الرّسائل والأطاريح المعدّة لنيل شهادات الماجستير والدّكتوراه في كل الجامعات بمختلف الشّعب العلميّة، ولا سيّما شعبة الفقه والحقوق منها نحو وجهة تساهم في الارتقاء بمستوى هذا النوع من التّحقيقات والبحوث، ولا شكّ أنّ هذا الجهد العلميّ من شأنه أن ينهض بمستوى الطّلاب ويُؤَمِّن الاحتياجات العلميّة للبلاد في إطار نظرة استراتيجيّة تعود بالنّفع والفائدة على جميع القطاعات.

- 20 - لقد أصبح الفقه الآن بلا قدرة دفاعيّة في مواجهة التّحدّيات والمتغيّرات أو التّيارات المعادية له ممّا وقعت الإشارة إليه في مستهلّ هذا المقال، وهذا ما جعل وظيفة الدّفاع العقلانيّ عن هذا التّراث الخالد والرّأسمال الثّمين واجبا مفروضا ينبغي على الفقهاء والفضلاء التّفرّغ للنهوض به بفطنة ودراية.

- 21 - تطوير البحوث والدّراسة المقارنة بنظرة جامعة لـ«مذاهب» الفقه الإسلاميّ و«مدارس» المنظومة الحقوقيّة الإسلاميّة مع المنظومات الحقوقيّة غير الإسلاميّة.

- 22 - تأسيس وحدات مختصّة في النّقد والتّنظير وتهيئة الفضاءات العلميّة الحرّة بهدف عرض الأنظار الفقهيّة الجديدة ونقد الاستنباطات الفقهية والأصوليّة التّقليديّة.

- 23 - انعقاد المؤتمرات العلميّة الجادّة وبصفة مستمرّة بين الفقهاء والمفتين في العالم الإسلاميّ، وذلك بقصد التّقريب بين الآراء الفقهية والحدّ من حيرة المسلمين وتفرّقهم. وما من شكّ في أنّ هذا الجهد المشترك سيضفي على فقهنا مسحة إضافيّة من

الإتقـان، ولا يحتـاج هذا الأمـر إلى أكـثر من «الفـحص عن الدّليل» ومراجعة آراء السّابقين» أثناء ممارسة عمليّة الاجتهاد.

- 24 - تحديد مصادر المباحث الفقهيّة والأصوليّة وتشخيص التّحـوّلات والعـلل والعـراقـيل التي حـالت دون تطوّرها لأنّ الإطّلاع على هذه التـحوّلات والتّـطوّر الذي يختصّ بمبـحث أو قـاعـدة أو حكم مـن شـأنه أن يؤثّـر شـديد الأثر فـي عـمليّـة الاستنباط.

- 25 - ضرورة تـدوين تاريخ تحليليّ جامع للـفقـه، وكذا تصنيف تاريخ تحليلـيّ جامع لأصـول الفقـه، إذ من المؤسف ألاّ يكون أيّ عـمل أساسيّ من هذا القـبيل بين أيدي طلاّب الفقـه وأصوله الأمر الذي جـعل هذا الجيل في غفلة عن مـاضيه الذي يبعث على الفخر والاعتزاز.

- 26 - تأليف مدوّنة مختصّة في الفروع المختلفة للمباحث الفقـهيّة والأصـوليّة حتى تُـيَـسِّر مراجـعة المسائل على البـاحثين والرّاغبين في التّعمّق.

- 27 - تدوين قواميس جامعة ومعاجم خاصّة بالمصطلحات الفقهيّة والأصوليّة.

- 28 - ترجمة المتـون الفقهيّة الأصيلة إلى اللّغـات العالميّة الحيّـة، وصرف العناية اللاّزمة لأجـل نشر هذه المتون وتوفـيرها بأجهزة الطّباعة والوسائل الإلكترونيّـة استجابة للرّغبة العالميّة في الإطّلاع عليها.

- 29 - تأليف كتب فقهيّـة على أساس التّرتيب الموضوعيّ

مع مراعاة الأصول العلميّة للبحث والتّحرير بلغة مواكبة للعصر، والعمل على ترجمتها إلى اللّغات الحيّة لأجل أن تتعرّف المراكز العلمية والشّخصيّات الحقوقيّة في العالم على ما للفقه والحقوق الإسلاميّة من ثراء وعمق ودقّة.

- 30 - تأليف رسائل فقهيّة ميسّرة وعمليّة بتبويبٍ جديدٍ ولغةٍ جذّابة لتكون موجّهة إلى مخاطبين لا بدّ من مراعاة خصائصهم المتعلّقة بالجنس والسنّ والمهنة والمستوى العلميّ.

داريوش شاياكان: النقد العدمي للعالم الإسلامي الحديث

عادل بالكحلة

مقدّمــة

داريوش شـاياكان إيـراني مولود عـام 1935. اشتـغل على الدراسات الهنديّة والفلسفة المقارنة بجامعة طهران، وكان مديرا للمركـز الإيراني لدراسة الحـضارات الذي أسّسـته الإمـبراطورة فرح. من مؤلفاته: الهندوسيـة والصوفيّة، أوهام الهويّة، ماهي الثـورة الـدينيّـة؟، الـنفس المبـتـورة: هاجس الـغـرب في مجتمعاتنا. . .

بسبب علاقاته المتميّزة بالبلاط الشـاهنشاهي باعتباره مثقّفا، انتقل من مـجال الدّراسـات البرهمـيَّة إلى مجـال النقد الثـقافي والتحليلي – الـنفسي لثقـافات العالم الإسـلامي وخاصة ثقـافة العالم الإيراني ما بعد الثورة.

إنّه ينطلق من مسلّمة أنّ الغرب وحداثته يثيران في العالم الإسلامي مقاومات عديدة، تشدّ نحو الأصول مراهنة على أنّها ستعالج كل مشاكله وربما في اتّجاه الرفض المطلق للغرب وحداثته تحت تأثير الخوف الهائل من تفسخ الهوية والتفجع على التحولات التي ألحقها التأثير الحداثي الغربي بالتقاليد والموروثات.

نقد عصر النّهضة في العالم الإسلامي

يؤكّد شاياكانّ أن الأحداث الكبرى التي أسّست أوروبا الحديثة (توسع الطرق البحرية، عصر النهضة الأوروبية، الإصلاحات المناوئة للكنيسة، الثورة العلمية أو عصر الأنوار) بقيت مجهولة في العالم الإسلامي المعاصر لها. ثمّ كانت التقانة المتقدمة باستمرار والنّاجمة عن منظور علمي ـ واقعي للعالم، وقد جعلت أوروبا الحديثة أوروبا قوية قادرة على التوسّع. ثمّ كان الاحتكاك الغربي بالدول المسلمة الذي أوقف العالم الإسلامي على هشاشته وعلى التفوق المفاجئ لـ«الكفار». وقد أفرز هذا الاحتكاك صدمات ثلاث: هزيمة العثمانيين عام 1774 أمام روسيا المدعومة غربيًا، ثمّ تراجع العثمانيين عن القرم عام 1783، والأهمّ من هذا كلّه من حيث المدى الثقافي حملة نابليون على مصر سنة 1798 [1]. ولكن رغم ذلك لم تكن هناك لدى

(1) داريوش شاياكان النفس المبتورة، هاجس الغرب في مجتمعنا، دون ذكر إسم المترجم، دار الساقي، لندن 1991 (ص 31).

العالم الإسلامي فكرة حملة واسعة ومعمّقة وشاملة لاكتشاف أوروبا الحديثة هذه.

وينقل شاياكان عن برنارد لويس أنّ في نهاية القرن الثامن عشر كان الغربي يملك عُدّة وفيرة على العالم الإسلامي: «نحو 70 كتابا في النحو العربي جرى طبعها في أوروبا، و10 كتب عن الفارسية، و15 كتابا عن التركية، وهناك 10 معاجم عربية و4 معاجم فارسية و7 معاجم تركية» [1].

وفي الجهة الأخرى، كان لا شيء عربيا وتركيا وفارسيا، فقد ظهر أوّل معجم عربي/ أوروبي سنة 1828 راجعه وزاد عليه مستشرق فرنسي، وهو كما يقول مؤلفه موجّه للجمهور الغربيّ أساسا. وهنا يكمن أصل فشل فكر «نهضة» العالم الإسلامي، فلم تكن لدى الإصلاحيين أرضية ترجميه سابقة أو معاصرة تهيئ فهم العالم الغربي.

ويؤكّد شاياكان أنّ أهل النهضة المنبهرين بالغرب «لم يدركوا أنّ وراء هذه القوة كان هناك تبدّل في رؤية العالم وأنّ بين إسلامهم والحداثة كان يوجد حقل فارغ لا يمكن أن يسدّه الرجوع إلى القيم السلفية ولا إصلاح الشريعة»[2]. وهو يرى أنّه كان لا بدّ من تغيّر السجلّ وإفراغه «من هيمنة الأسطوريات الوجدية لكي يمكن أن تنشأ فيه نظرة أخرى ومنظومة قيم

(1) م. س (ص 32).
(2) م. س (ص 40)

أخرى»[1]. فمشكلتهم تكمن في جاذبيات العالم الإسلامي القديمة، «في تحجّراته الفكرية، وبالأخصّ في هذا الزعم الوهمي الذي يعتقد أنّه يمتلك ردودا جاهزة على كل مسائل العالم» [2].

فشاياكان يؤكّد على نسبيّة القيم، بل إنّه يعلن «أنّنا لم نقم بإنجاز شيء ما أكثر من الهنود أو الصينيين. لقد كانت حضارتهم في كثير من الجوانب أكثر كثافة ورصانة و رقّة من حضارتنا»[3]. وفي كلتا الحالتين يدعو إلى «أن نكون متواضعين وأن نتحرّر من هذه الأنوية المركزية الهذيانية التي تبدو كأنّها توحي بأنّ العالم بدأ مع الإسلام وانتهى معه»[4].

يرى شاياكان أنّ النقد الذي ترافق مع الحركة الدستورية (نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين) ليس له «أيّة قرابة سلالية مع الخلفيات الميتافيزيقية للعالم الإيراني/ الإسلامي فكانت تكشف فيه مفاهيم عجيبة ومقدامة أحيانا على حدود الهرطقة والكفر، مفاهيم كانت تقلب الرّواسب المألوفة وتقيم عالما إن لم يكن الله غائبا عنه فهو لا يحتلّ فيه دورا بارزا جدّا»[5]. فقد جرى النقد لأوّل مرة في تاريخ هذا العالم لسلطات الملك المطلقة مطالبا بحماية الرعية من

(1) (2)م. س (الصفحة السابقة)
(3)م. س (الصفحة السابقة)
(4)م. س (الصفحة السابقة)
(5) م.س (الصفحة 196).

الارتجالات والتقلبات النفسيّة لدى الملوك بشكل «لم يكن له نظير في سياق البلد الحقوقي السياسي»[1].

وضمن هذه الحركة يمجّد شاياكان ميرزا فتح علي أخوند زاده (1812-1878) ذا المسرحيات الكثيرة حتى لقّب «موليار الشرق». ففي تعريفاته للثورة والفلسفة والليبرالية والمفكر «يخترق جذر الحداثة الجديدة بكل وضوح. ونكتشف عنده القيم العلمانية التي تناقض توأم السلطة الملكية والدين»[2]. وهو يستشهد له: «الثورة في هذه الحالة الخاصة التي يصل فيها الشعب إلى حدّ القرف من السلطان فيثور عليه ويتخلّص منه ويبدأ بالتشريع لحسابه الخاص. كما أنّ الشعب يلحظ عبث المعتقدات الدينية فيتمرّد على علماء الدين ويصنع بالتوافق مع الفلاسفة العقلانيين عقيدة جديدة»[3]. وهذا النمط من الفلاسفة غير موجود في العالم الايراني/ الإسلامي لأنّه «منكبّ على العلوم العقلية (. . .) يعرف قانون السببية (. . .) لم يعد يؤمن بالمعجزات ولا بالوحي وينكر بكل وضوح وجود الشياطين والملائكة والجنّ. ويصف بالجنون أولئك الذين يبثون حماقات كهذه»[4].

فلقد كان مصطلح جديد «مستوحى من فلسفات الغرب الاجتماعية والسياسية، يكتسح البلد»[5]، وهو يعني «حداثة من

(1) (2) م. س (الصفحة 196).

(3) (4) م. س (الصفحة 196)

(5) م.س (الصفحة 197).

صنيع العلمانيين، ولم يشارك فيها الملالي إلاّ في وقت متأخّر»[1]، محاولين «استرداد بعض أفكارهم وتكييفها مع رؤيتهم للعالم»[2].

ولكنّ محاولة هؤلاء الملالي لم تكن موضع تقدير حقيقي من العلمانية القومية الناشئة «بسبب مناخ معيّن معاد لرجال الدين كان يستلهم نظرات كسروي (1890-1946) المتطرفة المعادي كليا للإكليروس»[3].

وعلاوة على فتح علي أخوند زاده وجمال الدين الأسد أبادي (الذي لم يفصل فيه شاياكان) كان ميرزا يوسف خان (ت. 1895) وميرزا ملكم خان(1833-1908) وميرزا آغا خان الكرماني (1854-1896) . وطالبوف (1834-1911).

وهو يعتبرهم «أحرارا نسبيا، كانوا كلّهم مسحورين بالغرب واعين بالتأخّر ومهتمّين بمعالجته(...) كان بعضهم ضدّ رجال الدين صراحة حتى لا نقول إنّهم كانوا ضدّ الدين. كما كانوا من أنصار التفرنج والتغريب بلا قيد ولا شرط وفي كل الاتجاهات(...) تناولت روح الدين ولكنّها لم تذهب إلى حد نسف أسس الوحي كما فعل فلاسفة الأنوار في أوروبا»[4]. ومن هؤلاء أخوند زاده وميرزا آغا خان الكرماني.

وينصّ شاياكان على أنّ آخرين سعوا إلى التوفيق بين المنظومتين الإسلامية والغربية مع تكيّف الوافد مع ظروف البلد،

(1) (2) (3) م. س (الصفحة 197).
(4) م.س (الصفحة 200).

فعلّة التأخّر في نظر ملكم خان الأرمني المعتنق للإسلام تكمن في الاستبداد والعزلة الثقافية فلابدّ من قوانين وضعيّة تحمي الملكيّة والأمن والحرية واستدماج المفاهيم الحداثية داخل المنظومة الإسلامية بعد البرهنة على أنّها كامنة في النصوص الإسلامية نفسها . وهو زواج يراه شاياكان «غير لائق لا يمكنه أن يدوم طويلا»[1]. فالعقل الحديث ليس بإمكانه الازدهار «إلا على حساب الشريعة»، إذ المنظومتان متعارضتان كلّيا في نظر شاياكان التشاؤمي[2].

و لكنّ المعطى التاريخي و الإطار العالمي ضعيفان لدى شاياكان. ومثال ذلك أنّ آراء ملكم خان لاقت في البداية اعتراضًا شديدًا من المؤسّسة الدينيّة رغم إعلانه الإسلام، «نظراً لاتّهامه بالماسونيّة(...) ثمّ عيّنه الشّاه مستشاراً سياسيّا له في وزارة حسي خان الذي أصبح بدوره رئيسًا للوزراء. لكنّ الصديقين المسؤولَيْن وافقا على الامتياز الذي منحه الشّاه للبارون رويتر ممّا أثار حفيظة علماء الدين وغضبهم للمرة الثانية على الشّاه ومعاونيه. و أكره الشّاه على إلغاء الامتياز المذكور. . . »[3] .

نقد الثورة الدينية

يرى شاياكان أنّ العالم الإسلامي بدون تاريخ دستوري،

(1) (2) م. س (الصفحة 201).

(3) آمال السبكي: تاريخ إيران السياسي بين ثورتين 1906-1979 ، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أكتوبر 1999 (ص 19).

وذلك ينمّ عن جهلٍ تاريخيّ إذ هناك إرث دستوري ووثائق قانونية و إرث حقوقي عدلي قاومت إرثا ثقيلاً آخر هو الإرث الطغياني. فنجد صحيفة المدينة وعهد الأشتر ودستور القرامطة ووثيقة الموحّدين و قانون الملك أكبر المغولي، وغيرها، وهي تتفاوت طبعًا في قيمتها التّحرّريّة.

لقد سعى دستور 1906 للتسوية بين القوى المتصارعة الرئيسية: المَلَكيّة والدين والحداثة. وإن كانت القوّتان الأوليان من الأرضية نفسها في نظر شاياكان، يجعل القوة الثالثة آتية من عالم آخر «ترقص وحدها، كما كانت القوة الأكثر أصالة والأشدّ إزعاجا وبلبلة»[1]. لقد أصبح الشعب والله يتقاسمان السيادة والملك تحت رقابتهما فشكّل علماء الدين «مجلس الفقهاء» الذي يجب أن يحرص على تطابق القوانين مع أصول الشريعة ولكنّ هذا الإجراء لم ينفّذ في العهد القاجاري ثمّ ألغي في العهد البهلوي.

وقد نظر الشيخ محمد حسين النائيني (1860-1939) للتوازن بين القوى الثلاث في كتابه **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** ، فهو يرى الزمن زمن غيبة الإمام، وأي سلطان ولو كان ذا توجّه عداليّ لن يتمتّع بالبراءة الكاملة، ولذلك من الضروري الحدّ من تحكّم السلطة السياسية دستوريا. وبذلك يكون الدستور متمّما للشريعة ويحدّ من ثنائية المنظومتين العلمانية والإسلامية بوجود علماء الدين الكبار بالجمعية الوطنية. فلم يكن لدى النائيني

(1) المصدر الأسبق ص 202.

وعلماء الدين الرغبة في الإمساك بالسلطة التنفيذية، بل كانوا يرغبون في التكاتف مع العلمانيين لبلوغ الإصلاح السياسي[1].

ولكن رضا شاه حطّم توازن القوى الثلاث لصالح الملكية والحداثة مقصيا علماء الدين دستوريا وعلميّا. فكانت الجمهورية الإسلامية ردّا انتقاميا على ذلك الإقصاء، وإن جاء متأخّرا نسبيا. وأصبحنا أمام إسلام ثوري يرفض تساوي المنظومتين لفائدة تفوّق الشريعة حقوقيا واجتماعيا، «مختلف جدّا عن الإسلام النقدي نسبيا في مرحلة النهضة»[2].

لقد كانت ثورة 1979 «حركة من فوق إلى تحت. فقد وضعت الثورة الجماهير أمام مصيرها ومسؤولياتها. كما أنّ الشعور بالجريمة الذي أحسّت به أغلبية الناس حيال التعاسة الوجودية التي يحيونها، والهوان الذي يتعرضون له طرح - في آن واحد - مشكلة شرعية السلطة ومشكلة المسؤولية[3].

فأصبح قسم هام من الناس عصاميين، وأصبح الرفض هو الثقافة السائدة، «فشهدت إصدارات الكتب مبيعات هائلة، وبلغ عدد النسخ المطبوعة حدودا لم يسبق لها مثيل»[4]، للبحث

(1) م. س (ص 203).
(2) م. س (ص 205)
(3) داريوش شاياكان: أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي، لندن/ بيروت 1993 (ص 108-109).
(4) م. س (ص 109).

عن أسباب الانزلاق ولتبيّن أساليب النضال «ضدّ الظلامية المسيطرة» ونقد النظامين الملكي والثوري.

ويرى شاياكان بإطلاقية أنّ «**الكلّ**» شملتهم روح ارتيابية «**فولتيرية**»، حتى أصبح أشدّ الناس إيمانا منهم «يشكّون بالمعتقدات الدينية التي غدت مربكة ومرهقة جدا»[1]. ولكنه لم ينصّ على بحوث ميدانية وإحصائية تؤكّد ذلك.

وهو يرى أنّ الجمهورية جعلت التشيّع يخرج عن عزلته التاريخية، و«بعدما كان جهاز رقابة روحية وأخلاقية صار اليوم سلطة قمعية مميزة متقدّما بذلك على العمل الرؤيوي الذي لا يعود في سياق الشيعة الاثني عشرية إلاّ للمهدي وحده أي للإمام الثاني عشر الذي سيأتي ليختم الزمن. وإنّ إقامة جمهورية إسلامية ينفي على نحو ما المهمّة المهدوية للمخلّص»[2]. وهو بذلك يتّفق في رأيه مع الحجتية رغم اختلاف أرضيته عن أرضيتهم.

ويتقدّم أكثر في نقده ليؤكّد أنّ الملكية راسخة في الذاكرة التاريخية، فقد جعل «الكاهن» (قاصدا عالم الدين) نفسه ملكا «بحيث أنّ ولاية الفقيه قد حلّت محلّ الأبّهة الإمبراطورية لملك الملوك» مطابقا ذلك بانقلاب البراهمة على المحاربين

(1) م. س (ص 110).
(2) داريوش شاياكان: النفس المبتورة (ص 206).

(الكاشتيريا). وهو يستدرك لينصّ على أنّ هذا الانقلاب لم يكن «لصالح العلمانية أو نموذج حكم ديمقراطي بل على العكس حلّت أسطورة محلّ أخرى».

ولكنّ «الإكليروس» (أي علماء الدين بتعبيره الأوروبي) «حين تخلّصوا من نصفهم الآخر(...) جعلوا أنفسهم هشين ومستباحين من جانب كل شياطين الإغواء، وصار المجتمع التقليدي أعرج»[1] لأنّ الكاهن - هنا ملك وليس ملكا - في الحقيقة. فالوضعية الحالية في نظر شاياكان هي «أسوأ الحلول»[2].

كما أنّ تجذير الخطاب الإسلامي جعل الإسلام في نظر شاياكان يستهلك كلّ الاختلالات الممكنة. فقد أخذ عن «الماركسيّين المسعورين المنطق المتطرّف وحقد الطبقات وبالأخصّ الخطاب المعادي للإمبريالية»، وأخذ عن ثقافة «الغنائين الرومانسية المضادّة شعارات الهُويّة والماضويّة»، وعن «المطبخ الخاصّ» كلّ الأفكار «المكبوتة في المجال الديني من جراء عقود العلمنة».

والنتيجة كانت ما يعتبره شاياكان «انفجارا بدائيا لا مثيل له في كلّ تاريخ البلد»[3] في شكل يراه هذيانيا وهستيريا يفرغ «الإسلام من جوهره»[4].

ولم تؤدّ الثورة إلاّ إلى «ارتباك سياسي هائل: هجرة

(1) م. س. (ص 207).
(2) (3) م. س. (ص 203-205).
(4) النفس المبتورة (ص 195).

العقول، هجرة كثيفة للإطارات، خراب اقتصادي وحرب كارثية وفوضى»[1].

يعتبر شاياكان أن ما مهّد للتّحوّل الهائل عام 1979 كان استمرار سجالات كبرى طيلة عشر سنوات قبله في موضوع وحيد هو «التّغرّب»، و«بشكل هوسي»[2]. ومصطلح «هوس» مصطلح باثولوجي من قاموس الطبّ النّفْسي (تمامًا مثل مصطلحات الهذيان و الهستيريا و العصاب التي يستعملها كثيرًا). فشاياكان يصدر عن رغبة جامحة في أن يكون طبيبًا مشرّحًا لا أن يكون مفكّرًا محلّلاً متفهّمًا، وهنا يكون الإسقاط دون وجه احتجاجيّ، ويكون التّشنّج و التّجريح مكان الدّراسة العلميّة الموضوعيّة. فإذا كان التّغرّب واقعًا، فكيف يكون تناوله هوسًا و الهوس يتعالى على الواقعيّ إلى حدّ الوسوسة و المبالغة؟! بل إنّ عدم تناول التّغرّب أو التّقليل من أهمّيّة شأنه سيكون هو الهوس بعينه و الهوام نفسه.

ومن ناحية أخرى، يعتبر المنظّرون أنّ النّسق الذي اقترحه التحوّل الهائل نظام ذو بنية علميّة وأخلاقيّة و حقوقيّة متماسكة، «له حدودٌ للوكالة وحدود للولاية، وحدود الوكالة يجب أن لا تخالف حدود الولاية، لأنّه مثل ما ذكر في الدّستور فإنّ حريّة النّاس مقرونة بالمسؤوليّة(...)»[3].

(1) أوهام الهوية (ص108)

(2) داريوش شاياكان: ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجم محمد الرحموني، دار الساقي، بيروت/لندن 2004 (ص163).

(3) عبد الله الجوادي: الفقاهة والعدالة، د. ر. ا، بيروت 2002 (ص 180 _ 182 _ 190)

فكان فصل هـذه الولاية عن دائرة الولاية الوطنيّة و سـيادة النّاس تأسيسًـا لسيادة الأفراد و الجماعات. وكان التّأكيد على هذه الولاية التـي هي على الأحرار العـقـلاء ليـست من سلخ الولاية على المحجورين. و لذلك ليس من حقّـهـا في نظرهم تنصيب رئاسة الجمهوريّة[1]، و تَفْقد كنهها من دون عُقَلائِيةِ النّاس ونقدهم المستمر[2].

ويرى شـاياكـان أنّ المنظّر الكبيـر عـالم الاجـتـمـاع علي شريعتي «رغم عـدائه للنزعة الغربية يخضع للتـغريب في صورة لاواعيـة. وذلك لأنّه من جهته لم يتوصّل إلى الارتقـاء بالنظرة الاختزالـية للبنى الفوقيـة والتحتيـة ولم يتحقّق من جـهة أخرى بفعل ذلك تحديث الإسلام، بل على العكس علمنه مستنفدا إيّاه داخل موجـة المستقـبل التاريخي»[3]. فـعلي شـريعـتي في نظره استـعاد معظم المقـولات الماركسيـة وأعطاها مضـامين جديدة إذ يعني مثـلا بالبنية التحـتية نظرة توحيـدية إلى العالم تستند إليـها ركائـز نظريته الثـلاث: الإنسان والتـاريخ والمجتـمع التي تشكّل البنية الفوقية الايديولوجية[4]. فكلّ جهده في نظر شاياكان أدلجة الإسلام ليكون قوة تاريخيـة ذات مقولات اقتصادية واجتـماعية وتاريخيـة، ولكنّه اختـزل الثـقـافـة «في مسـتـودع الحـدّ ثابت جامد»[5]، ويسعى إلى أن يجعل من «الأفكار الرّئيـسيّة للمذهب كالشّـهادة قـوّةً تاريخيّة، ويتـمثّل مـشروعه في إثبـات الصّيـغة

(1) (2) عبد الله الجوادي: الفقاهة والعدالة، د. ر. ا، بيروت 2002 (ص 180-182-190)

(3) (4) أوهام الهوية (ص 68-69).

(5) ما الثورة الدينية؟ (ص 259).

الإيديولوجيّة لهذه الأفكار، لتكون أداةً لمواجهة التّحدّي الغربي»[1].

منذ بداية النّقد الشّاياكاني لشريعتي نجد حكمًا مطلقًا حدّيا، مغلقًا إلى حدّ الاتهام الديني الذي يدّعي شاياكان التنصّل منه، إذ يتّهمه بالإبليسيّة: «إنّ فكر شريعتي هو فكر إيديولوجي بكلّ معنى الكلمة. فنحن نكتشف فيه كلّ عيوب البنية الإيديولوجية من أبلسة للخصم المتمثّل في هذا المجال المحدّد بالنظام القابيلي، ومن مثلنة للجماعة المنتمين إليها، المتمثّلة في النَظام الهابيلي»[2]. هذا في حين أنّ شاياكان نفسه يخضع إلى تمييزات ثنائية حدّية تفصل بين الحداثة المطلقة المجدّدة والممثلنة، وبين التقليدية المنبوذة لديه والمقصية وغير القابلة للتعامل مع الحداثة، و ليس دائما تتّخذ الإيديولوجيا متّخذا سلبيا. فهناك عديد الإيديولوجيات ترى نفسها مجرّد دليل نظري وتعبوي و رؤيوي، قابل للتّحسين والنّقد ومنفتح[3]. وهو يستعمل دائمًا مصطلحات غير حيادية، بل هي تشنّجيّة انحيازية، ذات رغبة تحطيمية جامحة، و ليست تحليلية تفهمية، وهنا يقع في ما لام فيه شريعتي، وهو الإيديولوجيا.

(1) ما الثورة الدينية؟ (ص 259).

(2) م. س. (ص 266).

(3) أنظر مثلا: روجيه كارودي: ماركسية القرن العشرين، دار الآداب، بيروت 1983.

إنّ أثر شريعتي في الحقيقة متنوّع إلى حدّ التّناقض، و لا تجوز قراءته قراءةً أحادية. فلقد مرّ بمراحل متخالفة تماما، فلا يمكن أن نصدر عليها أحكامًا عامّةً موحّدة مثل أحكام شاياكان. فمحمّد الحسيني يعتبر شريعتي «حركة سريعة. إنّه حركة مليئة بالمتقلّبات، و حركة تنضوي على تطوّر(...) فضلاً عن الحداثة والابتكار»[1]، لكنّه في نظره لم تكن لديه «معرفة منتظمة ومدروسة لنتاجات الفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا ونصير الدّين الطوسي والـمُلاّ صدرا والميرداماد»[2].

لم تكن رؤية شاياكان للمشهد الفكري التحوليّ شاملةً. فلم يكن شريعتي صوته الوحيد، بل كانت إلى جانبه أصوات مختلفة، منسجمة أحيانًا ومتناقضة أحيانًا أخرى، كمصطفوي الموسوي ومحمّد الحسيني. وإذا كان الأوّل يعمّق رؤيةً عرفانيّة معاصرة شاملة للفعل الإنساني كلّه، فإنّ الثّاني كان ذا قدرة على جعل الجمهور المستمع مشاركًا في صنع الحقيقة بمنهج توليدي سواءً في الحقل الاقتصادي أو نظرية البنك أو نظرية المعرفة أو في أحكام تحديد النّسل... وغيرهما كثيرٌ إلى حدّ يثير الدّهشة في عددهم ونوعياتهم. فالاقتصار الذي مارسه شاياكان غير مقبول خاصّةً مع ثراء هذا المشهد الفكري وتنوّعه الضّخم.

(1) (2) محمد الحسيني: د. علي شريعتي باحث على طريق التكامل، دار الهادي، بيروت 2003 (ص 80-81).

منطلقات شاياكان التّحليليّة

ينطلق شاياكان في كلّ مبحث من مُصادرة دون إثبات ولا احتجاجات. و هو ما ينافي البحث العلميّ. فهو مثلاً يقول : «لنصادر سلفًا على أنّ الإيديولوجيا تؤدّي اليوم الدّور نفسه الذي أدّته الميثولوجيا في العالم القديم. فهي من ناحية ترضي الرّوح الجماعيّة لمعتنقيها برؤيتها لمجتمع مغلق، و تزعم من ناحية أخرى، أنّها علميّة أي مطابقة للتّجربة و الواقع»[1]. وهي رؤية أحاديّة، حدّية، غير احتماليّة، تشاؤميّة، لا يمكن أن ترى في الموضوع إلاّ وجها قاتمًا، مغلقًا.

يقرّ شاياكان أنّه يدين للغرب «بجانب كبير من تكوينه الفكري» فهو يقول: «علّمني كيف أفكّر، كيف أطرح القضايا وكيف أسائل الأشياء. وسأكون نقديا إزاء هذا الشرق الذي تضيق رقعته الجغرافية شيئا فشيئا والذي إليه أنتمي وأحسّ بحضوره كأرض منسية في أعماق نفسي»[2].

ولكنّه يتردّد ليقول «ربّما إنّني لا أنتمي إلى هذا وإلى ذاك وربما أكون مشابها لإخوتي مشرّدي الغرب الذين يجوبون الشوارع بحثا والله أعلم عن دواء لداء لن يشفى، لست أدري»[3]. ومع ذلك هو متأكّد أنّ الغرب والشّرق «على ظهر

(1) ما الثورة الدينية؟ (ص 217).

(2) أوهام الهوية (ص 35).

(3) م. س (ص 35).

مركّب واحد»[1]. وهو بنقده لثقافة الثورة إنّما ينتقم لانهيار المركز الايراني لدراسة الحضارات مع انطلاق التحوّل الهائل، ليتحوّل من الفضاء الهندي / البرهمي إلى الفضاء الايراني/ الإسلامي مؤكّدا دائما أنّ الحضارات التقليدية «في عصر احتضار الالهة»[2] وضمن «لا وعي إزاء الغرب وإزاء الذاكرة التقليدية»[3] لا يمكن لها الانسحاب من التاريخ ولا المشاركة فيه إذ الحداثة لا يمكن أن تكون إلاّ غربية: «الواقع أنّ العقلانية الثقافية ظاهرة غربية لا يمكنها أن تولد في الشرق الصيني أو الهندي أو الإسلامي»[4]. ومن ثمّ تكون كلّ محاولات العالم الإسلامي المعاصر، يمينا أو شمالا، شرقا أو غربا، نحو الاستقلال أو تأكيداً للذات، ضربا من العبث والانتحار، بل لم تكن القرون الماضية تحمل في نظر شاياكان ما يمكن أن يعتبره إيجابيا.

وبذلك ينطبق عليه إلى حدّ كبير ما رآه منير شفيق في منهجية المنتصرين للحداثة السائدة من مثقّفي العالم الإسلامي بكونها «تصادر كل إيجابية في مجتمعاتنا وتاريخنا وتأبى التوقّف عندها أكثر من المرور بها مرورا عابرا عند الاضطرار هي ذاتها التي تصادر كل «سلبية»، إن جاز التعبير، في تاريخ الحداثة الرأسمالية الغربية أو في حاضرها، و تأبى التوقف عندها بأكثر من لحظة عابرة عند الضرورة أو الحرج(...) ومن ثمّ

(1) (2) (3) م. س. (ص 35).
(4) النفس المبتورة (ص 104).

يمكن القول إنّ هذه المنهجية تفتقر إلى العلميّة و لا ترتكز إلى معرفة في خروجها من مجتمعاتنا أو في عبورها الحداثة، فتنقلب إلى إيديولوجية من طراز خاص بالرغم من احتقارها و نقدها لكلّ إيديولوجية»[1].

فلم يلاحظ شاياكان الامبريالية الغربية والاضطهاد العرقي والثقافي الغربيين ولا حيثيات التسرّب الاقتصادي الغربي الذي أدّى إلى ثورة التنباك، من قريب أو من بعيد، و لم يحاول أن يكون تفهّميا رغم أنّ التفهم يختلف عن التبرير، و لم يلاحظ الإسقاط الأمريكي لمصدّق و لا حادثة طبس ولا العوامل الإمبريالية في اندلاع الحرب العراقية ـ الإيرانية ولا أدوار الحركة الصهيونية في العالم الإسلامي. وحتى التجربة الديمقراطية الغربية كانت ممجّدة مطلقا لدى شاياكان رغم تعرّضها إلى نقد كان صارما أحيانا من عديد مثقّفي الغرب(بورديو...) مبيّنين بعض سماتها في الانفراد السياسي الداخلي اعتمادا على عصبية طبقية أو عرقية أو حزبية... فلا بدّ من نقد داخلي معمّق وتفهّمي مع ملاحظة الحراك العالمي الهيمني و أدواره.

وهنا يقع شاياكان نفسه في الرّؤية المبتورة، والانغلاقية. فمن الضّروري تقليب الموضوع على عدّة وجوه احتمالية، والرّجوع إلى مراجع مختلفة، نظريّة وميدانيّة، وإن لزم الأمر الاحتكام إلى الأبحاث الإمبريقيّة السّابقة في الموضوع.

(1) منير شفيق: في الحداثة والخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 1999 (ص 15 - 16).

الفهـــرس

الثمن: 12,500

الثمن بالخارج : 10€

